

Bibliothèque de Théologie historique

HISTOIRE

DE LA

THÉOLOGIE POSITIVE

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

HISTOIRE
DE LA
THÉOLOGIE POSITIVE
DU CONCILE DE TRENTE
AU CONCILE DU VATICAN

PAR

Joseph TURMEL
PRÊTRE DU DIOCÈSE DE RENNES

TROISIÈME ÉDITION



PARIS
Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Éditeurs
ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET
117, Rue de Rennes, 117

1906

DÉPOT A LYON : 3, *Avenue de l'Archevêché*

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 10 Novembris 1905

H. ODELIN,

v. g

PRÉFACE

Ce volume était primitivement destiné à prendre la théologie positive au point où le précédent l'avait laissée et à en poursuivre l'histoire jusqu'au concile du Vatican. Mais les matériaux se sont présentés en telle abondance qu'un démembrement s'est imposé. L'étude des mystères, des sacrements et de la grâce a dû être ajournée pour laisser à l'Église la place qui lui était strictement nécessaire.

On remarquera que les *Variations* de Bossuet, son *Exposition*, le *Pape* de Joseph de Maistre et la *Symbolique* de Moleher sont ou passés sous silence ou tout au plus mentionnés rapidement. Il est à peine besoin de dire pourquoi. Deux de ces livres portent l'empreinte du génie qui les a inspirés, tous ont exercé une influence considérable sur la marche des idées ; mais ils ne font que peu ou point appel aux preuves soit scripturaires soit patristiques. Une histoire du mouvement théologique relatif au dogme de l'Église devrait les mettre au premier plan ; une histoire de la théologie positive de l'Église ne peut que les laisser plus ou moins complètement dans l'ombre.

On n'avait donc à étudier dans ce volume que les travaux qui ont cherché à appuyer sur l'Écriture où sur la Tradition les prérogatives de l'Église et de la Papauté. Mais

ces travaux se présentent à nous en nombre incalculable ; il était impossible de les prendre tous en considération. J'ajoute qu'on ne le devait pas. Nous retrouvons ici, en effet, le spectacle qui a déjà été signalé dans la préface du premier volume. Dans cette armée immense de théologiens qui ont pris les armes pour combattre le protestantisme ou le gallicanisme, ceux qui ont découvert de nouveaux textes, résolu des problèmes nouveaux ou apporté des solutions nouvelles à d'anciennes objections, qui ont, en un mot, fait progresser la démonstration soit scripturaire soit patristique du dogme de l'Église, ceux-là ne forment qu'une élite peu nombreuse. Les autres, c'est-à-dire la très grande majorité, n'ont eu d'autre rôle que d'utiliser des démonstrations ou des solutions toutes faites et de les répandre autour d'eux. Et, sans doute, parmi ces vulgarisateurs, beaucoup ont fait œuvre méritoire, ont même fait preuve de talent. Mais les premiers ont seuls droit de prendre place dans une histoire de la théologie positive de l'Église, parce que seuls, ils ont apporté leur pierre à la construction de l'édifice. Les opuscules que M[gr] de Ségur a composés à la défense du pape et de l'Église ont eu une diffusion considérable et ont consolidé la foi dans beaucoup d'âmes; ils n'ont pourtant aucun titre à être mentionnés dans un livre comme celui-ci.

C'est dans le même ordre d'idées que se trouve l'explication d'un autre fait. Il suffit de feuilleter ce volume pour constater que les deux parties qui le composent ont des dimensions inégales et que la première le cède en longueur sensiblement à la seconde. On aurait tort de conclure de là que les travaux consacrés à la défense de l'Église se sont de préférence portés sur la papauté et que les questions relatives à la règle de la foi ont été moins fréquem-

ment abordées. Si de nombreux controversistes se sont appliqués à mettre en lumière les prérogatives du pape, plus nombreux encore sont ceux qui ont travaillé à établir les droits de la Tradition et du magistère vivant, ou à énumérer les notes de l'Église. Seulement, dans le domaine de la règle de foi, les démonstrations tant scripturaires que patristiques sont arrivées assez tôt au terme au-delà duquel il n'y avait de place que pour les redites; dans la papauté, au contraire le champ des découvertes a été plus vaste et plus long à parcourir : voilà ce qui explique la distribution des deux parties de ce livre.

La défense se règle sur l'attaque. Ce principe a son application ici comme dans toute l'histoire de la théologie. Quand les protestants déclarèrent la guerre à la règle de foi catholique, ils mirent en œuvre, en quelque sorte dès le début, toutes les forces dont ils devaient jamais disposer, et s'ils multiplièrent leurs assauts, ils furent toujours hors d'état de renouveler sérieusement leurs troupes, je veux dire d'apporter, en nombre appréciable, des objections nouvelles. L'attaque resta à peu près stationnaire : voilà pourquoi la défense ne fit aucun notable progrès. Il n'en fut pas de même sur le terrain de la papauté. Là, protestants et gallicans poursuivirent, pendant plusieurs siècles, le cours de leurs conquêtes ou de ce qu'ils regardaient comme tel. Pendant plusieurs siècles, ils fouillèrent l'histoire et en tirèrent une armée sans cesse grossissante de textes et de faits qu'ils prirent à leur service. L'attaque eut des allures envahissantes : elle donna aussi à la défense un caractère progressif.

On connaît assez les deux hommes qui, les premiers, sonnèrent la charge contre la règle de foi catholique. Les écrits de Luther et surtout l'*Institution chrétienne* de

Calvin offrirent aux adversaires du magistère vivant, — à côté de théories sans grande cohésion sur lesquelles on n'a pas à insister ici — une provision de textes qui ne devait pas être sensiblement augmentée. Il va sans dire que ces deux contempteurs de la Tradition déclarèrent aussi la guerre au saint-siège et formèrent contre lui un dossier dont ils empruntèrent, du reste, la plupart des éléments aux gallicans des siècles antérieurs. Mais ce dossier fut après eux considérablement amplifié. Les Centuriateurs de Magdebourg, Marc-Antoine de Dominis, Richer, Launoi : voilà les ennemis les plus terribles que le dogme de la papauté ait jamais rencontrés. Si l'on observe que, chez les Centuriateurs, les objections sont noyées dans des récits diffus, on sera amené à conclure que Marc-Antoine, Richer et Launoi incarnent, pour ainsi dire, la lutte contre les preuves de la primauté pontificale. On peut leur associer Quesnel et Tillemont qui, sans sortir de la pure érudition et sans faire œuvre de controversistes, ne craignirent pas de tourner assez souvent les faits de l'histoire contre la papauté. C'est à ces hommes que demandèrent des armes tous ceux qui, depuis le milieu du dix-septième siècle, attaquèrent telle ou telle prérogative du siège apostolique. Noël Alexandre, Dupin, Bossuet utilisèrent Marc-Antoine, Launoi et même Richer, bien que les principaux travaux de ce dernier fussent encore à l'état manuscrit. Plus tard Fébronius et, à plus forte raison, Eybel, ne furent que des échos. Et quand on étudie de près le réquisitoire retentissant qu'à la veille du concile du Vatican, Dœllinger lança contre Rome, on constate que l'apport personnel du célèbre professeur se réduit à des précisions de détail.

Si maintenant, laissant de côté les adversaires de

l'Église ou des papes, nous portons nos regards vers ceux qui ont défendu la règle de foi et les prérogatives du saint-siège, nous rencontrons tout d'abord un nom qui dépasse ou plutôt écrase tous les autres, celui de Bellarmin. On peut procéder de diverses manières, pour juger l'auteur des *Controverses* et se rendre compte de la place qu'il occupe dans l'histoire de la théologie positive depuis le concile de Trente. On peut d'abord le comparer aux théologiens qui l'ont précédé, chercher où en étaient, de son temps, les démonstrations tant scripturaires que patristiques, et mesurer le chemin qu'il leur a fait parcourir. On peut encore le comparer à ceux qui l'ont suivi, et étudier les emprunts qu'on lui a faits. Parties de points opposés, ces deux enquêtes se rencontreront au même but, elles nous apprendront que le livre des *Controverses* est, pour le théologien, ce que sont, pour le géographe, les lignes de partage des eaux ; qu'il sert de point de départ à des versants opposés ; et que l'histoire de la théologie positive, depuis Léon X, se présente à nous sous deux faces, selon qu'on l'étudie avant ou après Bellarmin. Mais nous avons une autre preuve de l'influence qu'a exercée ce grand cardinal : c'est le spectacle des assauts réitérés auxquels ses livres ont été en butte. Aucun docteur catholique n'a eu autant d'adversaires et provoqué autant de résistances que Bellarmin. C'est par centaines que l'on compte les écrivains qui ont pris la plume contre lui. La liste de leurs noms serait aussi inutile que fastidieuse, et il ne peut être question de la dresser ici. Bornons-nous à quelques exemples. Je viens de dire que Marc-Antoine de Dominis, Richer et Launoi sont les trois hommes qui ont porté les coups les plus terribles aux preuves sur lesquelles repose le dogme de la papauté. Or le *De republica ecclesiastica*

de Marc-Antoine et les *Lettres* de Launoi s'attaquent presque exclusivement aux *Controverses*. Et si Richer s'est donné la mission de terrasser d'autres ennemis, c'est surtout contre les *Controverses* que se dirigent ses coups. Plus clairement encore que les amis de Rome, ses ennemis nous apprennent où se trouve la forteresse la plus puissante et la plus imposante de la papauté.

Toutefois n'exagérons rien. A peine Luther eut-il révélé ses projets destructeurs que deux apologistes se levèrent pour lui barrer le passage, Eckius et Cajetan. A ces premiers défenseurs de l'Église plusieurs autres ne tardèrent pas à s'adjoindre. Pighi, Canisius, Melchior Cano, Sander, Stapleton, Hosius, Contarini — et je ne nomme que les auteurs les plus importants — travaillèrent à affermir la règle de la foi catholique ainsi que la constitution de l'Église, contre les négations protestantes. Sans doute les meilleurs de ces ouvriers sont restés bien loin de la perfection. Les uns ont réservé aux raisonnements une place considérable qui eût été mieux occupée par les textes, les autres ont accordé une confiance aveugle à des témoignages mensongers qui ne méritaient que le dédain. Aucun d'eux n'a su se tenir en garde contre la confusion, le désordre, le verbiage; aucun n'a su mettre en œuvre ses matériaux et n'a compris la différence qui existe entre un entassement et un édifice. Mais, s'ils ont laissé beaucoup à faire, leurs efforts n'ont tout de même pas abouti au néant, et les *Controverses* ont trouvé l'œuvre commencée.

Bellarmin n'a donc pas créé de toutes pièces les démonstrations qu'il nous met sous les yeux. J'ajoute qu'il ne les a pas non plus conduites à leur terme. Après lui les preuves des droits de la papauté ont poursuivi leur marche, pour échapper aux coups des adversaires qui s'achar-

naient à leur ruine. Dès le commencement du dix-septième siècle, du Perron réduisit au silence un ennemi de Rome que je n'ai pas encore nommé, Jacques I[er] roi d'Angleterre. Dans le même temps, un des livres de Richer (le moins important, mais le seul que l'on connût alors) fut réfuté par Duval. Quelques années plus tard, le dominicain Coeffeteau, le jésuite Becan, le capucin Boverio répondirent aux deux in-folio de Marc-Antoine. Quand parut la Déclaration de 1682, d'Aguirre et Roccaberti lui opposèrent immédiatement l'autorité de la Tradition, et, à la même époque, nous voyons Lupus ainsi que Schelstrate discuter les objections de Launoi, de Dupin, de tous les représentants connus du gallicanisme. Au siècle suivant, saint Liguori combattit pied à pied une des thèses de Noël Alexandre. Le même saint essaya également d'arrêter Fébronius, qui trouva dans le jésuite Zaccaria un adversaire mieux armé. Quand vint Eybel, le pape Pie VI, Gerdil, d'autres encore se dressèrent en face de lui. De nos jours, Hergenroether et Scheeben ont travaillé à résoudre les objections de Dœllinger. Cependant tout en livrant bataille à Fébronius et à son école, les théologiens ne perdaient pas de vue le gallicanisme proprement dit. Ballérini, Orsi, Bianchi, Muzzarelli, Lamennais, Barruel entreprirent de montrer que les thèses chères à Bossuet étaient condamnées par l'histoire. Et l'on sait qu'à la veille du concile du Vatican, les Déchamps, les Guéranger, sans parler de beaucoup d'autres, soutinrent les assauts belliqueux des Maret et des Gratry. De ces défenseurs de la papauté, plusieurs (disons franchement la plupart) n'ont abouti qu'à vulgariser les solutions reçues. Mais il en est parmi eux qui ne se sont pas contentés d'être de simples copistes. Il en est — et, ici, j'ai surtout en vue Lupus, Bianchi, Ballérini et Zaccaria — il en est,

dis-je, qui ont eu le souci de la recherche personnelle, qui ont fouillé l'histoire, interrogé les textes, et à qui une enquête consciencieuse a fourni des témoignages nouveaux. A la veille du concile du Vatican, la théologie positive de l'Église portait sans doute l'empreinte de Bellarmin ; mais on ne peut pas dire qu'elle était restée enfermée dans le cercle tracé par les *Controverses*.

Ce qui était vrai en 1869 ne l'est plus aujourd'hui. Les vastes recherches auxquelles, depuis vingt-cinq ans, historiens, théologiens et exégètes se livrent avec une ardeur toujours croissante, ont fait sentir leur influence sur le traité de l'Église comme sur les autres provinces de la théologie. Certains résultats, qui semblaient définitivement acquis, ont été remis en question, certaines hypothèses ont été émises et favorablement accueillies, dont les anciens controversistes n'avaient pas même l'idée : la théologie positive de l'Église met à discuter Bellarmin une hardiesse qu'elle n'avait pas jadis. Il faut attendre que la poussière du combat soit tombée pour décrire les divers incidents de la bataille. Il eût été prématuré de s'immiscer dans des controverses dont personne ne voit encore l'issue. On ne donnera donc ici aucun renseignement sur certains débats de date récente et qui entrent, pour ainsi dire chaque jour, dans une phase nouvelle. On ne peut qu'inviter le lecteur à les suivre, dans les revues où ils se déroulent, avec tout l'intérêt qu'ils méritent.

INTRODUCTION

Le problème de l'Église auquel, pendant tout le moyen âge, les théologiens n'avaient accordé qu'une attention distraite, passa tout à coup au premier plan sous le règne de Léon X, et acquit une importance qui devait constamment grandir. Depuis le neuvième siècle, la papauté avait, il est vrai, des adversaires ; mais ils étaient si loin que les échos de leur voix arrivaient à peine aux oreilles des docteurs et ne pouvaient, en tout cas, troubler sérieusement le repos de la chrétienté. Au seizième siècle, au contraire, les contempteurs du saint-siège n'étaient plus relégués sur les confins de l'Europe, ils se trouvaient au cœur de l'Église. Ils étaient disséminés en Allemagne, en Angleterre, en France. Ils travaillaient à détacher de Rome des provinces, des royaumes entiers, et leurs progrès étaient si foudroyants que l'on se demandait avec effroi jusqu'où ils iraient. Que faire alors, et comment arrêter la marche envahissante de l'ennemi ? Évidemment il fallait avant tout affirmer dans l'esprit des fidèles le dogme de la suprématie du souverain pontife. On comprend donc pourquoi, à partir de Luther, la question de la papauté occupa dans la théologie une place qu'elle n'avait jamais eue jusque-là.

Mais ce n'est pas tout. Les protestants ne se bornaient pas seulement à rejeter l'origine divine de la papauté. Aucune autorité doctrinale n'échappait à leurs coups. L'enseignement que les évêques distribuaient ou faisaient dis-

tribuer était pour eux non avenu; ils ne laissaient entre Dieu et le chrétien d'autre intermédiaire que la Bible. Dans ces conditions on ne pouvait se contenter de mettre en lumière le dogme de la primauté des papes. On devait de plus aborder le problème de la règle de foi, étudier quel a été le moyen institué par le Christ pour assurer la transmission de sa doctrine, et défendre le magistère de l'Église.

Enfin, c'est le moment de se rappeler que, dans le sein de l'Église elle-même, l'accord n'existait pas au sujet de la nature et des attributions de la papauté. Le souverain Pontife, qui est, de par le droit divin, le premier de tous les évêques, concentre-t-il entre ses mains la plénitude de l'autorité tant doctrinale que législative; ou bien au contraire ne possède-t-il qu'une portion de cette autorité? Est-ce de lui que les évêques reçoivent leur juridiction, ou bien doit-on dire qu'ils la reçoivent de Dieu? Peut-il parler en maître aux conciles même universels? Est-il tenu au contraire de subir leur loi? Ces questions qui, depuis le concile de Constance, soulèvent des conflits, ne vont pas disparaître. Elles provoqueront des controverses passionnées et retentissantes jusqu'au jour où l'épiscopat lui même leur donnera une solution définitive.

En somme, à la veille du concile de Trente, le traité de l'Église qui, jusqu'alors, ne comportait guère que deux questions, à savoir l'origine divine de la papauté et la nature de ses attributions, vit son domaine s'étendre dans un ordre d'idées presque entièrement nouveau et eut à disserter sur la règle de foi. De plus, les problèmes de l'origine et des attributions de la papauté empruntèrent aux circonstances une gravité qu'ils n'avaient encore jamais eue. Ce que furent les recherches auxquelles on se livra pour assurer l'autorité doctrinale de l'Église et la suprématie absolue du pape, c'est ce que nous avons à voir.

LIVRE PREMIER

LA RÈGLE DE FOI ET L'ÉGLISE

PREMIÈRE PARTIE

LA RÈGLE DE FOI

CHAPITRE PREMIER

LES TRADITIONS NON ÉCRITES

Un des principaux griefs formulés par les protestants contre l'Église catholique, fut qu'elle enseignait des dogmes étrangers à l'Écriture. Au dire de Luther et de ses partisans, la révélation divine se trouvait consignée tout entière dans les livres inspirés. Sans doute les évangiles et les autres écrits apostoliques ne contenaient qu'une faible partie de la prédication du Christ et de celle des apôtres. Ils contenaient du moins l'essentiel, et ce qu'ils avaient laissé échapper était sans portée dogmatique. En tout cas, dogmatiques ou non, ceux des enseignements du Sauveur et des apôtres qui n'avaient pas été recueillis par les écrivains sacrés, s'étaient irrémédiablement perdus, et l'on ne devait attacher aucune valeur aux prétendues traditions apostoliques de l'Église romaine. En réponse à cette thèse protestante, les controversistes durent établir que tous les dogmes révélés n'étaient pas dans l'Écriture, mais que plusieurs étaient restés plus ou moins longtemps à l'état oral, avant d'être consignés dans les écrits

des Pères; en d'autres termes, qu'il y avait des traditions apostoliques étrangères au Nouveau Testament et que ces traditions s'étaient fidèlement conservées. Voici comment Melchior Cano, l'un des premiers, présente cette démonstration[1].

L'Église est plus ancienne que l'Écriture, la foi et la religion ont existé sans l'Écriture. Cela est vrai de l'Église patriarcale, cela est même vrai de l'Église du Christ. Le Sauveur n'a rien écrit, et l'on ne voit pas qu'il ait donné ordre d'écrire. Il n'a pas dit : Allez, écrivez, mais : « Allez, prêchez » l'Évangile[2]. Il avait dit par l'organe de Jérémie : « Je mettrai ma loi dans leurs entrailles, je l'écrirai dans leur cœur[3]. » Saint Paul dit aux Corinthiens : « Vous êtes la lettre du Christ... écrite non avec l'encre, mais avec l'esprit de Dieu, non sur des tables de pierre, mais sur les tables charnelles du cœur[4]. » La loi évangélique a donc été gravée dans le cœur des fidèles avant d'être consignée par écrit. Les apôtres ont commencé par prêcher; ce n'est que plus tard qu'ils ont écrit. C'est ce que nous attestent les Pères. C'est ce que saint Luc lui-même nous apprend. « Beaucoup, dit-il, ont essayé de raconter les événements qui se sont accomplis au milieu de nous, comme les ont transmis ceux qui en furent les témoins et qui ont été les ministres de la parole[5]. » Notons ce *sicut tradiderunt nobis qui... ministri fuerunt sermonis*. Voilà bien la preuve que la prédication orale a précédé la rédaction écrite. Il y a donc eu dans l'Église catholique des dogmes non écrits. Aussi saint Irénée déclare que, quand même les apôtres ne nous auraient pas laissé les Écritures, il nous faudrait suivre la tradition ecclésiastique que les fidèles suivaient avant la rédaction par écrit de l'Évangile.

Ce qui précède est notre premier principe. Un second prin-

1. *De locis theologicis*, III. 3. Avant lui, Driédo avait présenté les mêmes vues dans le *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*, I. 1 et 5 (Louvain, 1533), p. 561 et suiv. Mais il n'avait pas su leur donner la netteté. Voir aussi Pighi, *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, l. 3 (Cologne, 1558), p. 12.
2. *Matth.*, 28. 19.
3. *Jérém.*, 31. 33.
4. *II Cor.*, 3. 3.
5. *Luc.*, 1. 1.

cipe, c'est que ceux qui ont rédigé les saintes Écritures n'y ont pas mis en toutes lettres tous les dogmes. La virginité perpétuelle de Marie, la descente du Christ aux enfers, le baptême des petits enfants, la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ, la procession du Saint-Esprit du Fils, l'égalité substantielle des trois personnes, leur distinction basée sur les propriétés relatives, tout cela n'est pas exprimé en toutes lettres dans les livres canoniques. Pourtant tout cela est de foi et doit être cru sous peine d'hérésie.

Troisième principe. Parmi les vérités qui appartiennent à la foi, il en est qui ne sont dans les saintes Lettres ni clairement ni obscurément. Les paroles « *mysterium fidei et aeterni testamenti* » que nous récitons pour la consécration du calice et dont nous croyons que le Christ s'est servi, ne sont pas dans les évangiles. On n'y lit pas non plus que le Seigneur consacra « *levatis oculis ad Deum patrem suum* ». De même, la maxime du Sauveur : « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir » ne nous a été conservée que par saint Paul[1]. D'où il suit que les évangiles ne rapportent ni toutes les actions ni toutes les paroles du Christ. Les Écritures ne fournissent non plus aucun renseignement sur l'obligation d'implorer le secours des martyrs, de célébrer leur mémoire, de vénérer leurs images ; sur le devoir qu'ont les prêtres de célébrer le sacrifice eucharistique avec le corps et le sang et de consommer l'un et l'autre ; sur la défense de réitérer les sacrements de confirmation et d'ordre. Pourtant la croyance de l'Église est aussi ferme sur tous ces points que si elle avait son fondement dans l'Écriture. Enfin ce n'est pas par l'Écriture que nous savons qu'il y a quatre évangiles, quatorze épîtres de saint Paul, un Ancien et un Nouveau Testament. Il existe donc beaucoup de dogmes de la foi catholique en dehors de l'Écriture.

Quatrième principe. Les apôtres ont eu plusieurs motifs de ne pas consigner par écrit toutes les doctrines révélées, mais d'en réserver quelques-unes à l'enseignement oral. Par là ils ont voulu tout d'abord éviter les moqueries des païens et le mépris des fidèles. Il est bon que certains enseignements soient

1. *Act.*, 20. 35.

cachés au vulgaire et ne soient confiés qu'à une élite. Si les apôtres avaient divulgué la forme des sacrements, les rites requis pour les administrer, ils n'auraient abouti à rien autre chose qu'à jeter des perles devant des pourceaux. En second lieu, les apôtres ont tenu compte de ce fait que la parole agit sur l'âme avec une puissance bien supérieure à celle de l'écriture. C'est ce qu'avait compris Papias, quand il allait interrogeant tous ceux qui avaient entendu les apôtres, parce que, disait-il, les entretiens de vive voix étaient bien plus instructifs que la lecture des livres[1]. Troisièmement, les hérétiques se sont, de tout temps, appuyés sur l'Écriture et ont cherché à se mettre sous son patronage. Il était donc nécessaire qu'il y eût des traditions apostoliques fixant le sens des textes scripturaires et nous apprenant comment nous devons les entendre. Seules de pareilles traditions permettent de combattre efficacement les hérétiques, qui, autrement, s'abriteront toujours derrière les Écritures. Les apôtres ont dû expliquer de vive voix le sens de l'Écriture à leurs disciples; ils ont dû, à côté de l'enseignement écrit, créer un enseignement oral qui s'est transmis jusqu'à nous. Et ce qu'ils ont dû faire, ils l'ont fait. Nous le savons d'abord par les Pères qui attestent l'existence de traditions apostoliques. Nous le savons encore par l'Écriture elle-même, dans laquelle nous lisons : « Gardez les traditions que vous avez reçues soit par mes lettres, soit par mes discours[2]. — Je vous loue, frères, de ce que vous observez mes préceptes tout comme je vous les ai transmis[3]. — J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis[4]. — Je réglerai le reste quand je viendrai[5]. — Reste fidèle à la saine parole que tu as entendue de ma bouche. Garde le bon dépôt[6]. — Ce que tu as entendu de ma bouche, en présence de nombreux témoins, confie-le à des hommes sûrs, qui seront aptes à enseigner les autres[7]. — J'aurais d'autres choses à vous dire. Mais

1. Funk, *Patres apostolici* (Tubingue, 1901), 1.351.
2. *II Thess.*, 2. 14.
3. *I Cor.*, 11. 2.
4. *I Cor.*, 15. 3.
5. *I Cor.*, 11. 34.
6. *II Tim.*, 1. 13.
7. *II Tim.*, 2. 2.

je ne veux pas les consigner avec de l'encre sur du parchemin. J'espère me rendre bientôt au milieu de vous et alors je vous parlerai[1]. » D'ailleurs qui croira que saint Pierre a passé sept ans à Antioche et vingt-cinq ans à Rome sans ouvrir la bouche, ou qu'il n'a pris la parole que pour dire ce qu'on trouve dans ses deux épîtres? Et les autres apôtres ont-ils pu inculquer la foi à leurs églises par l'Écriture? N'étaient-ils pas nécessairement réduits à employer l'enseignement oral? Concluons donc que la doctrine chrétienne n'est pas toute dans l'Écriture, mais qu'elle a été en partie communiquée par les apôtres au moyen de l'enseignement oral.

L'existence de traditions apostoliques étrangères à l'Écriture étant ainsi prouvée il s'agit de savoir à quels signes ou, si l'on veut, à quelles marques nous pourrons reconnaître ces traditions.

Les marques des traditions apostoliques sont au nombre de quatre. La première a été formulée par saint Augustin en ces termes : « Ce qui est admis par l'Église universelle et ne vient pas des conciles, mais a toujours été cru, doit être considéré comme devant son origine aux apôtres [2]». On dira, par exemple, en vertu de ce principe, que les ordres mineurs, la loi du jeûne, le baptême des enfants, la consécration des vierges, la profession monastique, l'usage des lampes et des cierges dans les temples, la vénération des images, sont d'origine apostolique.

Seconde marque. On doit considérer comme venu des apôtres tout enseignement qui, bien qu'étranger à l'Écriture, a été, dès l'origine, présenté par tous les Pères comme un dogme. Tel est le cas de la virginité perpétuelle de Marie, de la descente du Christ aux enfers, du chiffre des évangiles.

Troisième marque. Ce qui est approuvé dans l'Église par le sens commun des fidèles et qui dépasse néanmoins le pouvoir humain, vient nécessairement des apôtres. Par exemple, c'est par suite de la volonté du Christ transmise par les apôtres que l'Église reconnaît une vertu dirimante aux vœux solennels

1. *II Jo.*, 12.
2. *De baptismo,* 4. 31, M. 43. 174.

de religion prononcés après un mariage non consommé; car elle n'a pas pu, de sa propre autorité, toucher au droit naturel. Sans doute, le pape Alexandre III pense autrement. Selon lui, la parole divine : *Quod Deus conjunxit homo non separet*, ne s'applique qu'au mariage consommé; d'où il suit qu'il est au pouvoir humain de dirimer le mariage non consommé. Mais son sentiment se heurte à ce fait que le mariage de nos premiers parents n'était pas encore consommé, quand Adam s'écria : *Hoc nunc os ex ossibus meis...*; à quoi le Seigneur répondit : *Quod Deus conjunxit*, etc. D'ailleurs le contrat de mariage est tellement indissoluble par lui-même, que la volonté des contractants eux-mêmes ne peut pas le dissoudre. La vérité est que le pape dirime le mariage non consommé en vertu du pouvoir que lui ont conféré, dans la personne de saint Pierre, les paroles : *Quodcumque solveris...* Seulement on a tout lieu de croire que ce sont les apôtres qui ont fait connaître à l'Église toute l'étendue du pouvoir que ces paroles leur ont donné.

Quatrième marque. Quand les hommes ecclésiastiques s'accordent à dire qu'un dogme ou une coutume vient des apôtres, on doit penser qu'il en est ainsi. On doit croire, par exemple, que l'usage des images est d'origine apostolique, attendu que les Pères du septième concile général l'ont dit [1]. On doit croire également que le symbole récité par les fidèles vient des apôtres, puisque Rufin, saint Jérôme et une foule d'autres Pères l'attestent.

En somme, il y a des traditions apostoliques étrangères à l'Écriture, et ces traditions portent certaines marques qui permettent de les discerner. Mais quelle est leur portée dogmatique? Telle est la troisième question que se pose Melchior Cano et qu'il résout à la double lumière de l'Écriture et des Pères [2].

Saint Paul attache à la tradition une telle importance qu'il l'oppose à ceux que l'Écriture et la raison ne parviennent pas à

1. Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum* (Würzbourg, 1865), n. 245.
2. *De locis theologicis*, 3. 6.

convaincre. Il dit, par exemple, aux Corinthiens : « A ceux qui s'obstineraient dans leur sentiment (sur la question de savoir si les femmes peuvent prier la tête nue), je réponds que telle n'est pas notre coutume ni celle de l'Église de Dieu [1]. » Il dit d'autre part à Timothée : « Quiconque enseigne autrement et ne s'incline pas devant la prédication saine est un orgueilleux [2] ». Et aux Galates : « Anathème à quiconque vous enseignera un évangile différent de celui que vous avez reçu [3] ! »

De leur côté, les Pères ont recours aux traditions non écrites pour établir les dogmes de la foi. Dans son *Commentaire sur l'épître à Tite*, Origène définit l'hérétique « celui qui, au sujet de la foi chrétienne, s'écarte de la tradition ecclésiastique ». Et, dans le *Périarchon*, il dit que « l'on doit adhérer à la prédication ecclésiastique dérivée des apôtres et conservée dans les églises ». Il ajoute que « la doctrine véritable est celle qui ne s'écarte pas de la prédication ecclésiastique. » Ignace écrit à Héron : « Regarde comme un loup celui qui s'écarte de la tradition, quand même il serait sincère, quand même il jeûnerait, quand même il aurait conservé la virginité, quand même il ferait des miracles et prophétiserait [4]. » On lit dans Irénée : « Si les apôtres n'avaient pas laissé les Écritures, il faudrait suivre la tradition confiée par eux à ceux qu'ils mettaient à la tête des églises. C'est ainsi que font beaucoup de peuplades barbares. Elles croient au Christ et gardent la doctrine du salut écrite par l'Esprit dans leurs cœurs sans lettres ni encre [5]. » Tertullien, dans le *De corona*, parle des « anciens usages de l'Église qui ont été fixés non par des écrits, mais par une coutume traditionnelle [6]. » Basile dit, dans le *De Spiritu sancto :* « Les dogmes enseignés dans l'Église viennent, les uns de l'Écriture, les autres d'une tradition transmise en secret par les apôtres. Les uns et les autres

1. *I Cor.*, 11.16.
2. *I Tim.*, 6.3.
3. *Gal.*, 1.8.
4. *Ad Heronem*, 2, 1. Funk, *Patres apostolici*, 2. 174, lettre apocryphe de la fin du quatrième siècle (Funk, *loc. cit.*, 12).
5. *Haer.*, 3. 4. 1, M. 7, 855.
6. *De corona*, 4. M. 2. 80.

ont une égale valeur dans le domaine de la religion[1]. »

La pratique a été conforme aux principes formulés par les Pères. Tous ceux qui ont méprisé les traditions ont été considérés comme hérétiques. Saint Augustin[2] et le concile de Gangres[3] nous apprennent que les contempteurs du jeûne du carême institué par les apôtres ont été taxés d'hérésie. Taxés également d'hérésie ont été ceux qui ont confondu l'épiscopat avec le presbytérat. De là vient la profession de foi suivante du septième concile : « Nous déclarons vouloir conserver les traditions ecclésiastiques, soit qu'elles aient été consignées dans l'Écriture, soit qu'elles nous aient été transmises par la coutume... Anathème à quiconque méprisera les traditions ecclésiastiques, écrites ou non[4] ! »

En terminant, Cano examine et réfute les objections soulevées par les protestants contre la doctrine des traditions non écrites. Luther et ses disciples prétendent que des enseignements qui ne sont pas fixés par l'Écriture sont infailliblement destinés à se corrompre. Tel, en effet, serait peut-être le sort des traditions apostoliques si aucune providence spéciale ne veillait sur elle. Mais le Christ, qui a promis à son Église de l'assister, préserve les traditions apostoliques de toute altération. Les protestants allèguent le texte de saint Paul à Timothée, où on lit que l'Écriture divinement inspirée met l'homme de Dieu parfaitement à même d'exercer son ministère[5]. Et ils concluent que cette parole de l'apôtre condamne comme inutile tout ce qui est étranger à l'Écriture. Mais ils faussent la pensée de saint Paul qui a dit ailleurs : « Gardez les traditions que vous avez reçues, soit par mes lettres, soit par mes discours. — Je réglerai le reste quand je viendrai. — Toi, reste fidèle aux enseignements que tu as appris (dans l'Écriture) et qui t'ont été confiés[6] (oralement). » Ils allèguent également le texte du Deutéronome qui prescrit de

1. *De Spiritu sancto*, 66, M. 32. 188.
2. *De haeres.*, 53, M. 42. 40.
3. Can. 7, Harduin, 1. 530.
4. Denzinger, *Enchiridion*, n. 219.
5. *II Tim.*, 3-16.
6. Voir plus haut, p. 4.

n'écouter les prêtres que lorsque leurs enseignements sont conformes à la loi du Seigneur [1]. Ils oublient que les traditions non écrites constituent la parole de Dieu au même titre que l'Écriture, et que, prêcher les traditions, c'est observer la loi du Seigneur qui a voulu que ses enseignements nous fussent transmis sous la forme écrite et sous la forme orale. Ils objectent que Papias a accrédité le millénarisme dans l'Église, au point de séduire plusieurs docteurs, en présentant cette fable comme une tradition apostolique. Ils ajoutent que saint Irénée, en déclarant tenir des apôtres que le Christ est mort à l'âge de quarante ans, a abrité, lui aussi, l'erreur sous le manteau des traditions apostoliques. Ces objections prouvent que l'on a parfois abusé des traditions apostoliques. Mais de quoi n'abuse-t-on pas? Est-ce que l'Écriture n'a pas été souvent indignement exploitée? L'abus ne doit pas faire supprimer l'usage et l'on ne doit pas plus contester l'autorité des traditions que celle de l'Écriture à cause des excès dont les traditions et l'Écriture ont été le prétexte.

Telle est, dans ses points essentiels, la thèse que Melchior Cano a élevée en l'honneur des traditions apostoliques. Quelques années plus tard, Stapleton l'utilisa et l'enrichit de nouveaux développements [2]. Il tira notamment un parti ingénieux de l'histoire des hérésies. Il s'attacha à démontrer que, de tout temps, les hérétiques avaient affecté de s'en tenir à l'Écriture et que les Pères avaient hautement revendiqué pour la foi catholique le droit de puiser dans le trésor des traditions. Les ariens objectaient qu'on mettait en circulation des formules étrangères à l'Écriture. Athanase leur répondit qu'ils employaient eux-mêmes, pour parler du Sauveur, une foule d'expressions inconnues aux Livres saints, et donc qu'ils n'avaient pas le droit d'accuser les Pères [3]. Augustin opposa le même argument aux ariens Maximin et Pascentius [4]. Les eunomiens trai-

---

1. *Deut.*, 17. 11.
2. *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica*, 12, 6 et 7, Paris, 1582, p. 442.
3. *De synodis*, 39.
4. Ep. 238, 4, M. 43. 1039; *Contra Maximinum*, 2. 3, M. 42. 760 : « Tu ubi legisti Deum ingenitum vel innatum? » Réponse à l'objection de Maximin, *Collatio cum Maximino*, 1, M. 12.709.

taient le Saint-Esprit de dieu étranger à l'Écriture. Grégoire de Nazianze répliqua que le culte de la lettre était un voile derrière lequel l'impiété aimait à s'abriter[1]. Eutychès répétait sans cesse qu'il voulait s'en tenir aux Écritures, lesquelles gardaient le silence le plus absolu sur la théorie des deux natures du Christ. Le prêtre Mamas le confondit en lui demandant dans quel endroit de l'Écriture il avait lu le mot « consubstantiel[2] ». Pélage, lui aussi, posait en principe qu'on devait s'en tenir à l'Écriture et ne rien croire autre chose. Augustin répliqua que l'on ne devait pas croire tout ce qui est écrit et qu'il était permis de croire des choses non écrites[3].

Outre l'argument qu'on vient de lire, Stapleton fit entrer dans son travail divers textes que Melchior Cano avait négligés. Il fraya ainsi la voie à Bellarmin. La thèse des traditions non écrites que nous présentent les *Controverses*[4] contient un bon nombre d'éléments personnels. Le grand cardinal italien l'emporte sur ses aînés par l'abondance des textes avec lesquels il opère. Il l'emporte surtout par la méthode, la netteté, le soin avec lequel toutes les preuves sont classées et étiquetées.

Premier principe. Les Écritures ne sont ni nécessaires ni suffisantes sans les traditions[5]. Elles ne sont pas nécessaires. En effet, depuis Adam jusqu'à Moïse, les hommes adorèrent et servirent Dieu sans le secours des Écritures. La religion s'est conservée, pendant deux mille ans, par le seul moyen de la tradition. Si la tradition a pu conserver la religion pendant deux mille ans, elle a pu aussi bien la conserver pendant les quinze cents ans qui séparent le Christ de l'apparition du protestantisme. D'ailleurs, l'Église chrétienne vécut pendant longtemps sans l'Écriture, et saint Irénée nous apprend que, de son temps encore, il y avait des peuplades qui pratiquaient la religion chrétienne sans rien posséder autre chose que les traditions.

Les Écritures ne sont pas suffisantes. Chacun des livres

1. *Orat.*, 31. 3, M. 36.136
2. Labbe, *Concilia*, 1. 216.
3. *De natura et gratia*, 46. M. 44. 269.
4. *De verbo Dei*, 4.
5. *De verbo Dei*, 4. 4.

sacrés considérés à part est incomplet : les protestants eux-mêmes en conviennent. Les livres sacrés réunis tous ensemble seront-ils complets ? Peut-être, si nous les avions tous. Mais saint Chrysostome nous apprend que plusieurs livres de l'Ancien Testament ont péri. Quant au Nouveau Testament, il nous manque l'épître écrite par saint Paul aux Laodicéens. Peut-être même saint Paul a-t-il écrit aux Corinthiens une troisième épître qui ne nous est pas parvenue.

D'ailleurs l'histoire nous apprend que les différents livres qui composent le Nouveau Testament ont été écrits, non pas pour exposer didactiquement la doctrine chrétienne, mais pour répondre à des circonstances spéciales, à des situations particulières. D'où il résulte que la prédication entrait seule dans le plan primitif des apôtres. Dans ces conditions, on ne doit guère s'attendre à trouver dans les écrits apostoliques toute la révélation du Sauveur.

En effet, elle n'y est pas toute. Combien y a-t-il d'évangiles canoniques ? Combien y a-t-il de livres inspirés et quels sont-ils ? Voilà autant de questions auxquelles l'Écriture ne répond pas et que la tradition est seule en état de résoudre. Telle était, du reste, la croyance des Pères. Sérapion, d'après le témoignage d'Eusèbe, rejeta l'*Évangile de Pierre* au nom de la tradition qui lui avait appris que Pierre n'avait écrit aucun évangile [1]. Clément d'Alexandrie s'appuie sur la tradition des anciens pour fixer le chiffre des évangiles [2]. Origène dit : « J'ai appris par la tradition que les évangiles sont au nombre de quatre [3] ». Saint Basile enseigne que le rejet des traditions porterait à l'Évangile lui-même un grave préjudice [4]. Et saint Augustin déclare qu'il ne croirait pas à l'Évangile si l'Église n'était là pour lui apprendre qu'il doit y croire [5]. C'est en vain que Calvin nous objecte le texte de saint Paul : *Super fundamentum apostolorum et prophetarum*. Comme si l'apôtre voulait

1. Eusèbe, *Histor. eccles.*, 6. 12.
2. Eusèbe, *Hist. eccl.*, 6.14.
3. Eusèbe, *Hist. eccl.*, 6.25.
4. *De Spiritu sancto*, 66, M. 32.188.
5. *Contra epistolam Manichaei*, 6, M. 42.176. Voir *Histoire de la théologie positive*, 1. 12.

dire par ces paroles que l'Église est fondée sur l'Écriture ! Saint Paul dit que nous avons pour fondement, non pas les écrits des apôtres et des prophètes, mais bien les apôtres et les prophètes eux-mêmes. Or ces saints personnages ne se sont pas bornés à écrire : ils ont aussi enseigné. Et c'est par leur parole que nous savons qu'ils ont écrit.

Il y a encore d'autres dogmes sur lesquels l'Écriture n'offre aucun renseignement. L'Église, par exemple, a toujours enseigné la virginité perpétuelle de Marie. Or l'Écriture se tait sur ce point. L'Église a déclaré hérétiques les quartodécimans. Or l'Écriture ne fixe nulle part le jour de la célébration de Pâques. Luthériens et Calvinistes s'accordent à admettre avec les catholiques que le baptême des enfants est valide. Or ils ne peuvent justifier leur croyance sur ce point par l'Écriture. Les Luthériens sont même d'autant plus embarrassés ici que, selon eux, le baptême exige, pour être valide, la foi actuelle. Luther croit au purgatoire. Et pourtant il reconnaît que le purgatoire ne peut être prouvé par les saintes lettres. Tous les protestants posent en principe que la parole de Dieu est toute dans l'Écriture. Or ils sont incapables de justifier ce principe par l'Écriture ; car dans le texte du *Deutéronome*[1] : *Non addetis ad verbum quod vobis loquor,* qu'ils allèguent, Moïse défend d'ajouter quoi que ce soit, non pas à l'Écriture, mais à son enseignement oral, *ad verbum quod vobis loquor*. Enfin, quand même tous les dogmes seraient dans l'Écriture, celle-ci n'en resterait pas moins insuffisante, attendu qu'elle est souvent obscure et qu'elle a besoin d'être interprétée. On peut, par exemple, déduire des saintes lettres l'égalité des personnes divines, le *Filioque,* le péché originel, la descente du Christ aux enfers. On peut, dis-je, déduire ces dogmes et d'autres encore de l'Écriture. Mais ce travail de déduction ne va pas sans quelque difficulté. Et si l'on est réduit à l'Écriture, on ne pourra jamais échapper aux chicanes des adversaires.

Deuxième principe[2]. Il y a de vraies traditions. Ce se-

---

1. *Deut.*, 4. 2.
2. *De verbo Dei,* 4. 5.

cond principe est comme le corollaire du précédent et, à ce titre seul, il devrait être admis. Si, en effet, l'Écriture est incomplète et insuffisante, une parole non écrite a été nécessaire. Et si elle a été nécessaire, Dieu l'a donnée : autrement il n'eût pas pourvu à tous les besoins de son Église. D'ailleurs ceci est prouvé par l'Écriture, par les pontifes et les conciles, par les Pères, et aussi par l'attitude des hérétiques.

L'Écriture atteste l'existence des traditions dans quatre groupes de textes. Ce sont, en premier lieu, les textes de saint Jean : *Multa habeo vobis dicere sed non potestis portare modo. — Sunt autem et alia multa quae fecit Jesus, quae si scribentur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere posse eos qui scribendi sunt libros. — Multa habens scribere vobis, nolui per chartam et atramentum*[1]. Ce dernier texte prouve que saint Jean a dit à ses disciples et, par ses disciples à l'Église, beaucoup de choses qui n'ont pas été écrites. C'est, en second lieu, le texte de la *Première épître aux Corinthiens* où saint Paul, traitant de la manière dont il faut prier et recevoir l'Eucharistie, dit : *Laudo vos quod per omnia mei memores estis, et sicut tradidi vobis, praecepta mea tenetis*[2]. Saint Chrysostome[3], saint Épiphane[4], saint Basile[5], saint Jean Damascène[6], Théophylacte[7] observent que les préceptes auxquels l'apôtre fait ici allusion n'ont pas été écrits. C'est, en troisième lieu, le texte de la *Seconde épître aux Thessaloniciens : Itaque, fratres, tenete traditiones quas accepistis, sive per sermonem sive per epistolam nostram*[8]. 1° Les protestants prétendent, il est vrai, que l'apôtre a fixé plus tard par écrit les traditions qu'il mentionne ici, et que, en somme, saint Paul n'a rien prêché qui ne soit écrit quelque part dans le Nouveau Testament. Mais cette assertion trouve sa réfutation dans l'endroit — voisin du texte précédent —

1. *Jo*, 16. 12; 21. 25; *II Jo.*, 12.
2. *I Cor.*, 11. 2.
3. *In I Cor.*, homil. 26. 1, M. 61. 213.
4. *Haer.*, 61. 6.
5. *De Spiritu sancto*, 71, M. 32. 200.
6. *De fide orthod.*, 4. 16, M. 94. 1173.
7. *In I Cor.*, 11. 2.
8. *II Thess.*, 2. 2. 14.

où saint Paul rappelle aux Thessaloniciens qu'il leur a expliqué quels sont les obstacles qui empêchent la venue de l'Antéchrist. Ces explications, en effet, ne se trouvent dans aucun endroit de l'Écriture. Aussi saint Augustin, saint Basile [1], saint Chrysostome [2], saint Jean Damascène [3] prouvent par le texte *tenete traditiones* l'existence de traditions non écrites. Enfin le quatrième groupe est constitué par les textes suivants : *O Timothee, depositum custodi. — Formam habe sanorum verborum, quae a me audisti. Bonum depositum custodi. — Quae audisti a me per multos testes haec commenda fidelibus hominibus qui idonei erunt et alios docere* [4]. Le mot *depositum* qui paraît deux fois ici désigne, non pas l'Écriture, mais le trésor de la doctrine, l'intelligence du vrai sens des dogmes soit contenus dans l'Écriture, soit restés à l'état oral. C'est ainsi que saint Chrysostome [5] et Théophylacte [6] entendent ce mot. Et le contexte confirme leur interprétation; car si saint Paul avait eu en vue l'Écriture, il n'aurait pas pressé avec tant d'instances son disciple de veiller sur le dépôt. Des textes écrits sont faciles à conserver.

Attestées par l'Écriture, les traditions non écrites sont également attestées par les pontifes et les conciles [7]. Le pape saint Fabien, parlant de l'obligation de renouveler le chrême chaque année, dit aux évêques d'Orient : *Ista a sanctis apostolis et eorum successoribus accepimus, vobisque tenenda mandamus* [8]. Le pape Innocent écrit à Decentius que les paroles qui accompagnent le rite de la confirmation sont secrètes, et qu'il ne peut les lui exposer par lettre : *Verba dicere non possum ne magis prodere videar quam ad consultationem respondere* [9]. Saint Léon enseigne que le jeûne du carême est d'institution apostolique : *Apostolica institutio quadraginta*

1. *De Spiritu sancto*, 71, M. 32. 200.
2. *In II Thessal.*, hom. 4. 11, M. 62. 488.
3. *De fide orthod.*, 4. 16, M. 94. 1173.
4. *I Tim.*, 6. 20; *II Tim.*, 1. 13; *II Tim*, 2. 2.
5. *In II Tim.* hom. 3. 1, M. 62. 613.
6. *In II Tim.*, 1. 13.
7. *De verbo Dei*, 4, 6.
8. Migne, *Pat. gr.*, 10. 189: fausse décrétale.
9. *Ep. ad Decent.*, 25. 6, M. 20. 555.

dierum jejuniis impleatur[1]. Le concile de Nicée condamna Arius à l'aide de la tradition : nous avons sur ce point l'attestation formelle de Théodoret[2]. Et le second concile de Nicée a consacré la doctrine des traditions non écrites par ce canon que le huitième concile a repris plus tard à son compte : *Si quis traditionem Ecclesiae sive scripto sive consuetudine valentem non curaverit, anathema sit*[3].

Les Pères, eux aussi, proclament l'existence des traditions non écrites. Au dire d'Eusèbe[4] saint Ignace exhortait les fidèles à s'attacher aux traditions apostoliques. Denys l'Aréopagite enseigne que les apôtres ont communiqué leur doctrine « en partie dans des écrits, en partie au moyen d'institutions non écrites[5]. » Sans doute Luther, Calvin et leurs adhérents traitent d'apocryphes les livres aréopagitiques. Mais ces livres sont cités par les papes Grégoire le Grand, Martin, Agathon, ainsi que par les sixième, septième et huitième conciles. Ils ont donc plus de mille ans et dès lors ils ne peuvent être méprisés. Hégésippe a écrit, sur les traditions apostoliques, cinq livres que nous n'avons plus, mais dont la seule composition atteste que les apôtres n'ont pas tout écrit. Saint Polycarpe rapportait les paroles recueillies par les apôtres de la bouche du Seigneur et qu'il tenait lui-même de la bouche des apôtres[6]. Saint Irénée, de son côté, conservait précieusement dans son cœur les enseignements de Polycarpe. Il s'agit bien ici de traditions non écrites. Autrement la conduite de Polycarpe et d'Irénée n'avait rien qui fût de nature à frapper l'attention. Le premier venu peut, en effet, citer des textes puisés dans l'Écriture. D'ailleurs on lit dans saint Irénée : « Il ne faut pas chercher ailleurs la vérité que l'on peut facilement trouver dans l'Église, attendu que les apôtres ont

---

1. *Serm.* 44. 2, M. 54. 286. Bellarmin cite encore un texte analogue du *Serm.* 79. 1, p. 419.
2. Bellarmin vise sans doute ici la lettre d'Eusèbe aux fidèles de Césarée rapportée par Théodoret, *Histor. eccl.*, 1. 11 : « Nous croyons ce que nous avons reçu des évêques qui nous ont précédés... »
3. DENZINGER, n. 249.
4. *Histor. eccl.*, 3. 36.
5. *De eccles. hierarchia*, 1.
6. Dans la lettre de saint Irénée à Florinus, M. 7. 1225.

pleinement déposé en elle, comme dans un réservoir, tout ce qui appartient à la vérité... Si les apôtres n'avaient pas laissé l'Écriture, ne devrait-on pas interroger la tradition[1]? » Dans son *Apologie,* saint Justin, après avoir fourni sur les rites de l'eucharistie divers renseignements qui ne sont pas dans l'Écriture, ajoute : « Le Christ apparut à ses apôtres le lendemain du jour de Saturne qui est le jour du soleil, et il leur enseigna ces choses que nous vous exposons[2]. » Saint Irénée nous a laissé sur les traditions un texte célèbre où il dit que beaucoup de peuplades pratiquent la religion chrétienne à l'aide des seules traditions apostoliques[3]. Clément d'Alexandrie nous apprend que les fidèles l'ont obligé à écrire les traditions qu'il avait recueillies de la bouche des anciens et que ceux-ci tenaient des apôtres[4]. Que peut-on dire de plus clair en faveur des traditions? Origène déclare que l'Église tient des apôtres la tradition de baptiser les enfants[5]. Il mentionne aussi diverses autres traditions non écrites. Eusèbe atteste, dans sa *Démonstration évangélique*, que les apôtres ont écrit une partie seulement de leur doctrine et qu'ils ont transmis l'autre par la voie orale[6]. Saint Basile tient le même langage dans son célèbre texte du *De Spiritu sancto* où il parle des traditions[7]. On lit dans saint Athanase : « Nous vous avons démontré que cette doctrine nous a été transmise par les Pères...[8] » « Les apôtres, dit saint Chrysostome n'ont pas tout consigné dans leurs lettres; ils ont enseigné beaucoup de choses oralement. Les unes et les autres sont également dignes de foi.[9] » Saint Cyrille de Jérusalem a consacré

---

1. *Haer.*, 3. 4. 1, M. 7. 855.
2. *Apol.*, 1. 67. M. 6. 429.
3. *Haer.*, 3. 4. 2, M. 7. 855. Bellarmin cite ensuite le n. 1 du même chapitre et les deux chapitres précédents. Dans 3. 4. 1 on lit : « ... quum apostoli quasi in depositorium dives, plenissime in eam (Ecclesiam) contulerint omnia... ».
4. Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, 5. 11.
5. *In Levit.*, hom. 8. 3, M. 12. 496.
6. *Demonstr. evang.*, 1. 8.
7. *De Spiritu sancto*, 66, M. 32. 188.
8. *De decretis Nicaenae synodi*, 27, M. 25. 465.
9. *In II Thessal.*, hom. 1. 14, M. 62. 188.

ses *Catéchèses mystagogiques* presque entièrement à expliquer les traditions non écrites relatives au baptême [1]. « On doit, dit saint Épiphane, se servir aussi de la tradition, attendu que tout ne peut être donné par l'Écriture. Les apôtres ont transmis certains enseignements par l'Écriture et d'autres par la tradition [2]. » Saint Jean Damascène déclare « que les apôtres ont enseigné beaucoup de choses sans écrit [3] ». Du côté des Latins, Tertullien, après avoir signalé divers rites, conclut : « Si vous demandez dans quel endroit l'Écriture a institué ces règlements, vous verrez qu'ils n'y sont pas. C'est la tradition qui les a institués; c'est l'usage qui les a confirmés; c'est la foi qui les pratique [4]. » Saint Cyprien dit que celui qui a été baptisé doit être oint [5]. Or l'onction n'est mentionnée nulle part dans l'Écriture; c'est la tradition seule qui en parle. Le même saint dit que l'on doit observer dans l'oblation du calice la tradition du Seigneur qui veut que le calice soit mélangé d'eau [6]. A l'empereur Constance qui, comme tous les ariens, déclarait ne vouloir accepter que les paroles écrites, saint Hilaire répond : « Quel est l'évêque qui autorisera une pareille attitude ? Qui est-ce qui consentira à supprimer la prédication apostolique? Dites donc que, contre de nouveaux poisons, vous ne voulez pas de nouveaux remèdes [7]. » Saint Ambroise explique dans ses livres les rites du baptême, rites qui sont étrangers à l'Écriture [8]. Le même saint présente le symbole des apôtres comme l'expression de la tradition apostolique [9]. A un hérétique qui se plaint que les traditions ecclésiastiques ont acquis la même autorité que les lois écrites, saint Jérôme répond : « Je conviens que telle est la coutume des églises. Mais de quel droit voulez-vous déclarer hérétiques les lois de l'Église [10]? » Le même

1. *Cateches.*, 19 à 23, M. 33.
2. *Haer.*, 61. 6, M. 41. 1048.
3. *De fide orthodoxa*, 4. 16, M. 94. 1173.
4. *De corona*, 4, M. 2. 80.
5. *Ep.* 70. 2, Hartel, 1. 768.
6. *Ep.* 63. 2, H., 1. 702.
7. *Liber contra Constantium*, 16, M. 10. 594.
8. *De mysteriis*, 5 à 7; 29 et suiv., M. 16. 390 et 398.
9. *Serm.* 33. 6 (apocryphe), M. 17. 671. Voir aussi *ep.* 42. 5, M. 16, 1125.
10. *Dialog. contra lucifer*, 9, M. 23. 164.

saint enseigne que la tradition apostolique prescrit l'observation d'un seul carême [1]. On lit dans saint Augustin : « Les pratiques que nous observons et qui nous ont été transmises en dehors de l'Écriture, viennent des apôtres ou des conciles pléniers. C'est ainsi que les anniversaires de la passion du Seigneur, de sa résurrection, de son ascension, de la descente du Saint-Esprit sont célébrés [2]. » Dans sa controverse avec les donatistes le même docteur parle fréquemment des traditions, notamment dans ce texte célèbre : *Quod universa tenet Ecclesia nec conciliis institutum sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur* [3]; et dans cet autre : « Les apôtres n'ont rien prescrit sur ce point (sur la valeur du baptême des hérétiques); mais la coutume qu'on opposait à Cyprien doit être considérée comme dérivée de leur tradition. L'Église reçoit aussi beaucoup de choses qui, pour ce motif, passent à bon droit pour être d'origine apostolique, bien qu'elles ne soient pas dans l'Écriture [4]. »

Aux attestations en faveur de la tradition que l'on vient de lire, les protestants opposent diverses réponses. Ils prétendent que plusieurs des Pères cités ont en vue des traditions qui ont pour objet des dogmes contenus dans l'Écriture et pouvant être prouvés par l'Écriture. Tel serait, par exemple, le cas de saint Irénée et de saint Cyprien. D'autres Pères, selon eux, désigneraient, sous le nom de traditions, non pas des dogmes, mais des rites facultatifs. Telle serait, notamment la pensée de saint Basile. Ils mettent enfin d'autres textes sur le compte de l'erreur. Ils disent, par exemple, que les Pères se trompent quand ils attribuent à certains rites, à certaines pratiques une origine apostolique. Toutes ces réponses sont dépourvues de valeur. Saint Irénée accorde sûrement à la tradition une extension plus grande qu'à l'Écriture, car il affirme que, pour connaître la vérité, il faut absolument consulter les églises qui ont une succession d'évêques dérivée des apôtres, et ac-

1. *Ep. ad Marcellam*, 11. 3, M. 22. 475.
2. *Ep.* 54, M. 33. 200.
3. *De baptismo*, 1. 31, M. 43. 174.
4. *De baptismo*, 5. 31, M. 43. 192. Bellarmin cite encore II. 12, p. 133; IV. 9, p. 159; 5. 31, p. 192.

cepter la doctrine que ces églises présentent comme apostolique. Son assertion n'aurait pas de sens, si tous les dogmes qu'enseigne la tradition étaient contenus clairement dans l'Écriture. On n'a donc pas le droit d'affirmer que les traditions dont il parle ont pour objet des dogmes proclamés par l'Écriture. La même observation s'applique aux textes de saint Cyprien, dans lesquels il est question de traditions absolument inconnues à l'Écriture. Quant aux traditions dont parle saint Basile, lors même qu'elles seraient seulement des rites facultatifs, nous pourrions les opposer victorieusement aux protestants qui considèrent comme une entreprise impossible de démontrer l'origine apostolique d'un seul rite. Nous pourrions encore leur répondre que des rites, même facultatifs, s'imposent de droit à notre respect, quand ils ont une origine apostolique; et le texte de saint Basile servirait au moins à condamner le mépris dont les protestants poursuivent nos cérémonies liturgiques. D'ailleurs la liste des traditions dressée par le saint docteur de Césarée ne contient pas seulement des rites. Elle comprend aussi des choses essentielles, comme la profession de foi, le symbole des apôtres, l'onction d'huile de la confirmation. Cette réponse convient également aux textes des autres docteurs. En somme, les protestants faussent la pensée des Pères, quand ils les présentent comme renfermant toutes les traditions dans le domaine des rites. Du reste, ils en conviennent parfois eux-mêmes et alors ils accusent les Pères d'avoir, par une crédulité excessive, favorisé l'erreur. Ils oublient que les injures, qui ne sont jamais des réponses, sont parfois des aveux. Les Pères ont été crédules : soit. Mais ils ont cru, en tout cas, à l'existence de traditions dogmatiques dérivées des apôtres. Un catholique n'en demande pas davantage.

L'Écriture, les pontifes, les conciles et les Pères attestent donc l'existence des traditions apostoliques. Les hérétiques l'attestent eux aussi à leur manière[1]. De tout temps, en effet, ceux qui ont levé l'étendard de la révolte contre l'enseigne-

1. *De verbo Dei*, 4. 8.

ment de l'Église, ont posé en principe le mépris des traditions. Irénée et Tertullien assurent que les valentiniens et les marcionites rejetaient les traditions ecclésiastiques. Quand saint Cyprien fit fausse route sur la question du baptême des hérétiques, ce fut parce qu'il prétendait s'appuyer sur l'Écriture aux dépens de la tradition. Les donatistes en appelaient sans cesse à l'Écriture et, pour les combattre, saint Augustin leur opposa les traditions et les usages de l'Église. Les ariens, Nestorius, Eutychès faisaient profession de ne croire qu'à l'Écriture. Les protestants tiennent donc des hérétiques le mépris qu'ils affichent pour les traditions, tandis que les catholiques sont les héritiers de la pensée des Pères.

Quand il a exposé les preuves tant scripturaires que patristiques des traditions apostoliques non écrites, Bellarmin énumère, en s'inspirant de Melchior Cano, les signes auxquels on peut reconnaître ces traditions [1] ; puis il réfute les objections des adversaires [2].

Les protestants prétendent que l'Écriture défend d'ajouter quoi que ce soit à son texte ; qu'elle se présente à nous comme contenant tout ce que nous avons besoin de connaître ; enfin qu'elle condamne ouvertement les traditions. Ils appuient la première de ces assertions sur les trois textes : *Non addetis ad verbum quod ego praecipio vobis nec auferetis ex eo. — Si quis apposuerit ad hæc, apponet Deus super eum plagas. — Sed licet nos aut angelus de caelo evangelizet vobis praeter quam quod evangelizavimus vobis, anathema sit*[3]. La seconde serait prouvée, selon eux, par le témoignage de saint Jean [4], déclarant que Jésus a fait beaucoup de mirales qui ne sont pas mentionnés dans son livre, mais qu'il a écrit tout ce qu'il fallait pour qu'on crût au Fils de Dieu et qu'on eût ainsi la vie éternelle. Elle le serait également par cette maxime des épîtres pastorales : *Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum... ut perfectus sit*

---

1. *De verbo Dei*, 1. 9.
2. *De verbo Dei*, 4. 10.
3. *Deut.*, 4. 2 ; *Apoc.*, 20. 18 ; *Gal.*, 1. 8.
4. *Jo.*, 20. 30.

homo Dei, ad omne opus bonum instructus[1]. Quant à la troisième, ils en trouvent la confirmation dans les passages suivants : *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditionem vestram... sine causa autem colunt me docentes doctrinas et mandata hominum. — Videte ne quis vos seducat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum. — Redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis*[2].

Selon les protestants, ces textes condamnent des traditions que les Juifs faisaient remonter à Moïse et aux prophètes ; ils condamnent donc implicitement toute espèce de traditions, même celles qui se donnent comme dérivées des apôtres. En réalité, aucun d'eux n'a la portée que nos adversaires leur attribuent. Saint Jean maudit ceux qui voudraient interpoler le livre de l'Apocalypse; le Deutéronome et saint Paul veulent qu'on soit fidèle à la doctrine révélée. En tout cela les traditions non écrites, bien loin d'être condamnées, ne sont même pas visées, car il serait puéril de prendre à la lettre la particule *praeter* de saint Paul, et de faire dire à l'apôtre qu'on ne doit croire rien de plus que ce qu'il a enseigné. Il emploie *praeter* dans le sens de *contra* et prémunit les Galates contre les doctrines opposées à la sienne, mais non contre les traditions orales. Sans doute saint Augustin[3] et saint Basile[4] paraphrasent le texte aux Galates comme si saint Paul prescrivait aux fidèles de s'en tenir à ce qui est écrit dans les livres sacrés ; mais leur interprétation n'a aucun caractère didactique[5].

De même qu'il n'existe pas un seul texte scripturaire qui condamne les traditions non écrites, il n'en existe également

1. *II Tim.*, 3. 16.
2. *Matth.*, 15, 6 et 9; *Col.*, 2. 8; *I Petr.*, 1. 18.
3. *Contra litteras Petiliani*, 3. 7, M. 43. 351.
4. *Moralia*, 72. 1.
5. Plus exactement, Bellarmin déclare que saint Basile commente le texte en question de manière à faire dire à saint Paul qu'on ne doit pas écouter ceux qui contredisent l'Écriture. Quant au commentaire de saint Augustin, il l'éclaire par deux autres passages du saint docteur qui interprètent *praeter* dans le sens de *contra* (*Contra Faustum*, 17. 3, M. 42. 341 et *In Jo.* tract. 98.

aucun qui proclame suffisant l'enseignement des livres sacrés. Dans l'endroit où saint Jean explique qu'il n'a pas tout écrit, il a en vue les miracles du Sauveur et non sa doctrine. Il ne dit pas qu'il s'est borné à exposer les dogmes qu'il suffit aux fidèles de connaître ; il dit que les miracles dont il a fait le récit suffisent pour prouver que Jésus était le Fils de Dieu. Quant au célèbre texte : *Omnis scriptura... utilis est...* il dit que l'Écriture est utile, il ne dit pas qu'elle suffit.

Reste la troisième objection. Mais elle est encore moins sérieuse que les précédentes, car les textes qui condamnent les traditions visent, non pas des croyances dérivées de Moïse ou des prophètes, mais des préjugés d'origine récente. On ne peut donc rien tirer d'eux contre les traditions apostoliques.

Les protestants opposent également à la doctrine des traditions plusieurs textes patristiques. D'après eux, saint Irénée enseignerait que les apôtres ont consigné par écrit tout ce qui faisait l'objet de leur prédication, et donc que l'Écriture contient toute la révélation[1]. D'après eux encore, saint Jérôme prescrirait de s'en tenir à l'Écriture dans les textes suivants : *Sine auctoritate scripturarum garrulitas non habet fidem. — Quod de scripturis auctoritatem non habet, eadem facilitate contemnitur qua probatur. — Quae absque auctoritate et testimoniis scripturarum quasi traditione apostolica sponte reperiunt atque confingunt, percutit gladius Dei*[2]. Saint Athanase[3], saint Chrysostome[4], d'autres encore offriraient des textes analogues. Saint Augustin déclarerait même, à diverses reprises, que l'Écriture contient tout ce qui appartient à la foi, notamment dans le passage suivant : *In his quae aperte posita sunt in Scriptura inveniuntur illa omnia quae continent fidem moresque vivendi*[5].

Comme ils ont faussé la pensée des écrivains sacrés, les protestants faussent la pensée des Pères. Saint Irénée ne dit pas

---

1. *Haer.*, 3. 1, 1, M. 7. 844.
2. *In Tit.*, 1., 10, M. 26. 570; *In Matth.*, 23. 35, M. 26, 173; *In Agg.*, I. 11. M. 25. 1398.
3. *Oratio contra Gentes*, 1, M. 25. 4.
4. *In II Thessal.*, 3. 4, M. 62. 485.
5. *De doctrina christiana*, 14, M. 34. 42; *De civitate*, 19, 18, M. 41. 646.

que les apôtres écrivirent tout ce qu'ils avaient enseigné ; il dit simplement que les apôtres écrivirent l'Évangile après l'avoir prêché : *Quod quidem* (evangelium) *tunc praeconiaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt*. D'ailleurs il ne faut pas oublier que les apôtres avaient deux enseignements : l'un destiné au peuple et ne contenant que les notions indispensables, l'autre plus relevé et réservé aux évêques et aux prêtres. Quand même on lirait, dans les écrits de saint Irénée ou d'un autre Père, que les apôtres ont mis dans l'Écriture toute la matière de leur enseignement, il n'en résulterait rien contre notre croyance aux traditions apostoliques non écrites ; une déclaration de cette nature devrait, en effet, s'entendre de l'enseignement populaire à l'exclusion de l'enseignement plus relevé. Saint Jérôme, dans le premier des textes cités, vise les hérétiques qui, sachant que leur bavardage (*garrulitas*) laissé à lui seul serait méprisé, le mettent sous le patronage de l'Écriture. Dans le second, il a en vue le cas particulier d'une légende qui s'autorisait d'un livre apocryphe et il répond que l'on doit tenir compte de l'Écriture, mais non des livres apocryphes. Dans le troisième, il prend à partie ceux qui, pour appuyer leurs imaginations, allèguent de prétendues traditions apostoliques qui n'existent pas. Saint Jérôme combat donc ici les fausses traditions apostoliques, mais il ne conteste pas l'existence de vraies traditions apostoliques non écrites ; il n'est pas opposé à la croyance catholique. Saint Augustin ne l'est pas davantage, car, s'il dit que tout ce qui intéresse la foi se trouve dans l'Écriture, il n'a en vue que les dogmes principaux, ceux dont la connaissance est nécessaire au salut. Quant aux autres Pères, ou bien ils disent — ce qui est le cas de saint Athanase — que l'Écriture suffit à démontrer la vanité des idoles, la divinité du Christ et son incarnation, ou bien ils prescrivent de rejeter les doctrines opposées à l'Écriture, ou bien ils enseignent que l'Écriture contient tous les dogmes principaux. On ne trouve dans leurs écrits aucun texte imposant l'obligation de s'en tenir à l'Écriture. Ou plutôt on en trouve un dans les écrits de saint Chrysostome, mais il a pour auteur un arien, dont le livre a été introduit indûment parmi les œuvres du grand évêque de Constantinople.

La dissertation de Bellarmin que l'on vient de résumer ne mit pas fin à la controverse soulevée par les protestants. Disciples de Luther et disciples de Calvin continuèrent de rejeter, au nom de l'Écriture et des Pères, les traditions non écrites. Aussi il n'est guère de controversistes catholiques qui n'aient entrepris de les défendre. Et si l'on nomme ici le cardinal du Perron [1], les frères de Walembourg [2], Bossuet [3], Noël Alexandre [4], Annat [5], Perrone [6], ce n'est pas pour dresser une liste même incomplète des travaux que suscita la défense des traditions apostoliques, c'est seulement pour signaler ceux qui sortent du commun et qui, soit par l'abondance des matériaux, soit par la netteté du plan ou la perfection de la forme, méritent le plus de fixer l'attention. Mais il est facile de s'apercevoir que les meilleures démonstrations de la doctrine catholique relative aux traditions ont été faites à l'aide du livre des *Controverses*, qu'elles lui ont emprunté presque tous les documents dont elles disposent, et que la mise en œuvre constitue tout le travail personnel de leurs auteurs [7]. Pour trouver quelque chose qui échappe à cette loi, il faut lire les préfaces des bénédictins, les recherches d'un Touttée sur saint Cyrille de Jérusalem, d'un Massuet sur saint Irénée ou d'un Maran sur saint Basile. La question des traditions non écrites est restée, jusqu'au milieu du dix-neuvième siècle, au point où l'avait laissée Bellarmin. On doit reconnaître, du reste, que si la défense est restée stationnaire, l'attaque, elle non plus, n'a fait aucun progrès. Pendant trois siècles, les protestants orthodoxes n'ont rien inventé ; ils ont exploité,

---

1. *Réplique à la response du sérénissime roy de la Grande-Bretagne*, liv. III tout entier (Paris, 1620), p. 769 à 858.
2. *De testimoniis seu de traditionibus*, 3, dans le *Theologiae cursus* de Migne, I.
3. *Exposition de la doctrine de l'Église catholique*, 18; *Fragments sur diverses matières de controverse*, V, de la Tradition ou de la parole non écrite; *Instructions pastorales sur les promesses de l'Église*, II, 123 et 124.
4. *Historia eccles.*, in saec. II dissert. XVI.
5. *Apparatus ad positivam theologiam*, 3. 3; Venise, 1735, p. 202.
6. *De locis theologicis*, pars II, sectio II, cap. I.
7. J'entends les documents patristiques; car le livre de Perrone témoigne d'abondantes lectures et d'une connaissance approfondie des théologiens protestants de son époque.

sans le rajeunir, le vieux stock d'objections, tant scripturaires que patristiques, que leur avaient légué leurs ancêtres. Seuls, les protestants libéraux ont soulevé de nouveaux problèmes. Ils ont affirmé que certaines doctrines, par exemple le millénarisme, rejetées plus tard par l'Église, étaient d'origine apostolique; que d'autres au contraire, avaient surgi longtemps après les apôtres à qui on les attribuait. Ils ont affirmé que d'authentiques traditions apostoliques avaient disparu et qu'à leur place s'étaient installées des traditions écloses dans le cours des siècles, puis mises indûment sous le patronage des apôtres. Ils ont dénié toute valeur aux marques proposées par les théologiens pour reconnaître les traditions apostoliques. Ils ont voulu, en un mot, saper par la base l'édifice que les controversistes avaient péniblement élevé. Mais cette entreprise était trop radicale pour exercer quelque influence sur les théologiens. Ceux-ci ont refusé de suivre des adversaires qui marchaient vers le néant et ils ont maintenu la thèse des traditions, telle que l'avait ébauchée Melchior Cano, telle que l'avait construite Bellarmin[1].

---

1. Franzelin a cependant entrevu quelques-uns des problèmes que la théologie a aujourd'hui à résoudre. Voir *De divina Traditione*, thes. 16. Le lecteur est prié de se rappeler ici que les travaux accomplis depuis trente-cinq ans restent en dehors du cadre de ce livre.

CHAPITRE II

LA SAINTE ÉCRITURE

Les protestants ne se contentèrent pas de réserver à l'Écriture le monopole de la parole de Dieu, ils enseignèrent encore que l'interprétation de l'Écriture ne souffrait aucune difficulté. Selon eux, les livres saints, en même temps qu'ils contenaient la révélation divine dans toute sa plénitude, l'exposaient avec toute la clarté désirable, en sorte que chacun pouvait, par lui-même, puiser à cette source sacrée les vérités descendues du ciel. Les controversistes catholiques, qui avaient réfuté la première de leurs thèses, réfutèrent aussi la seconde, et, après avoir établi que la parole de Dieu n'était pas tout entière dans l'Écriture, ils prouvèrent que celle qui s'y trouvait consignée, n'y était pas clairement formulée. Toutefois, en réponse aux disciples de Luther qui les accusaient parfois de mépriser les livres saints, ils se plurent à proclamer le caractère sacré de l'Ancien et du Nouveau Testament. De plus, ils fournirent parfois les preuves de l'inspiration de l'Écriture; ils se livrèrent même à des recherches sur la nature et l'extension de l'action inspiratrice.

ARTICLE PREMIER. — EXISTENCE, NATURE ET EXTENSION DE L'INSPIRATION DE L'ÉCRITURE.

Le caractère inspiré de l'Écriture était au seizième siècle une sorte d'axiome dont personne ne doutait. Aussi assez souvent les controversistes ne prirent pas la peine de justifier une croyance qui ne rencontrait aucun adversaire.

Driedo[1], Cano, Sander, Stapleton ne traitèrent pas le problème de l'inspiration. Saint François de Sales lui consacra, dans ses *Controverses,* quelques lignes sans portée. Pendant tout le seizième siècle, Bellarmin est peut-être le seul qui se soit attaché à démontrer l'inspiration de l'Écriture [2]. Sa démonstration, exclusivement scripturaire, comprend trois groupes d'attestations empruntées à l'Ancien Testament, à Notre-Seigneur et aux apôtres. Moïse dit, dans le Deutéronome, que les prêtres enseigneront au peuple « la loi du Seigneur »; d'où il suit que c'est « la loi » qui doit dirimer les controverses. Isaïe crie au peuple : « A la loi, à son témoignage ». On lit dans Malachie : « Les lèvres du prêtre garderont la science et l'on recevra la loi de ses lèvres ». Enfin David dit dans les psaumes : « Heureux ceux qui scrutent ses témoignages. » Donc l'Ancien Testament atteste lui-même qu'il contient la parole de Dieu [3]. Notre-Seigneur l'atteste également. En effet, il établit sa mission divine par les textes des prophètes. Il dit, par exemple « L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a oint ». De plus, il oppose l'autorité de l'Écriture aux Sadducéens : « Vous vous trompez, leur dit-il, parce que vous ignorez les Écritures. — Pour ce qui concerne les morts, n'avez-vous pas lu dans Moïse...? » Enfin, il renvoie les pharisiens à l'étude des Écritures, comme le prouve cette parole : « Scrutez les Écritures [4] ». Par ces paroles le divin Sauveur déclare nettement que les livres de l'Ancien Testament sont divins. De son côté, saint Jean-Baptiste prouve sa mission divine par ce texte d'Isaïe : « Je suis la voix qui crie dans le désert : préparez les voies du Seigneur [5]. » Saint Luc, dans les Actes, loue les habitants de Bérée de ce qu'ils « scrutaient chaque jour les Écritures pour voir si les assertions des apôtres étaient véridiques [6] ». Dans

1. Driedo (*De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*, l. 1, Louvain, 1533, p. 3-15) aborde le problème du canon, sans du reste le serrer de près. Bellarmin traite la question du canon dans le *De verbo Dei*, l. 4, puis celle des livres deutéro-canoniques, *ibid.*, l. 7-19.
2. *De verbo Dei*, l. 2.
3. *Deut.*, 17. 11; *Is.*, 8. 20; *Mal.*, 2. 7; *Ps.* 118. 2.
4. *Luc.*, 4. 18; *Marc.*, 12. 24; *Jo.*, 5. 39.
5. *Matth.*, 3. 3.
6. *Act.*, 16. 11

leurs épîtres, les apôtres se réfèrent fréquemment à l'Ancien Testament. Mais ils ne s'en tiennent pas là. Saint Pierre dit en parlant des prophètes : *Spiritu sancto inspirati, locuti sunt Dei homines* [1]. Saint Paul déclare à Timothée : *Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum* [2].

Bellarmin avait tiré de l'Écriture à peu près tous les textes propres à fortifier sa thèse. On ne trouva, en effet, que très peu de témoignages à glaner après lui. Disons, d'une manière générale, que la démonstration scripturaire de l'inspiration resta au point où l'avait laissée l'auteur des *Controverses*. Il n'en fut pas de même sur le terrain patristique. Ici Bellarmin n'avait rien. C'était une lacune : on se mit en devoir de la combler. On prouva donc que les Pères avaient attribué à l'inspiration du Saint-Esprit la rédaction tant des évangiles et des épîtres que de l'Ancien Testament. Ce travail, ébauché par Sérarius [3], fut peu à peu développé. Dupin le conduisit à un degré qui n'a guère été dépassé [4]. Sa dissertation passe en revue les Pères des six premiers siècles et met sous nos yeux les formules dont ils se sont servis pour parler de l'Écriture. « Lisez, dit saint Clément [5], les Écritures saintes qui sont les oracles du Saint-Esprit et sachez qu'elles ne contiennent rien d'injuste, de fabuleux ni de faux. » Saint Justin [6] explique qu'il ne faut pas attribuer aux prophètes inspirés du Saint-Esprit ce qu'ils disent, mais au Verbe de Dieu qui les inspire. L'auteur de l'*Exhortation aux Gentils* [7], souvent identifié avec saint Justin, déclare que les écrivains sacrés n'ont pas eu besoin d'art pour composer et qu'ils n'ont point écrit dans un esprit de dissension et d'animosité, mais qu'ils n'ont eu qu'à se purifier pour recevoir l'opération du Saint-Esprit qui, descendant du ciel comme un archet divin,

1. *II Petr.*, 1. 19.
2. *II Tim.*, 3, 16. Il cite encore *Josué*, 1. 8 : « Non recedat volumen legis hujus ab ore tuo ».
3. *Prolegomena biblica*, cap. 5, quaest[ia] 5-10.
4. *Dissertation préliminaire sur la Bible*, liv. I, 2. 5, dans la *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* (Paris, 1701), 1. 46 et suiv.
5. *Ad Cor.*, 45. 2. Funk, 1. 156.
6. *Apol.*, 33, M. 6. 381; *Dial.* 7, M. 6. 492.
7. *Cohortatio*, 8, M. 6. 256

s'est servi des hommes justes comme d'un instrument de musique pour nous révéler la connaissance des choses célestes et divines. Saint Irénée [1] enseigne que nous sommes obligés de soumettre notre esprit à tout ce qui est dans les livres saints, parce que l'Écriture, dictée par le Verbe de Dieu et par son Esprit, est parfaite. Il dit également [2] que Dieu a voulu que les apôtres missent l'évangile par écrit, après l'avoir prêché. Selon Clément d'Alexandrie [3], c'est la bouche du Seigneur et le Saint-Esprit qui ont prononcé ce qui est dans l'Écriture. Tertullien [4] montre, en plusieurs endroits de ses ouvrages, que les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont divins et écrits par l'inspiration du Saint-Esprit. Origène [5] observe, dans sa réfutation de Celse, que juifs et chrétiens sont d'accord à attribuer les livres de l'Écriture à l'inspiration du Saint-Esprit.

L'auteur de la réfutation d'Artémon, dont Eusèbe [6] nous a conservé des fragments, estime qu'il faut être infidèle pour nier que l'Écriture ait été dictée par le Saint-Esprit. « Les oracles des Hébreux, dit Eusèbe [7], contiennent des prédictions et des réponses divines. Ils ont une force toute divine beaucoup au-dessus des livres des hommes ; ce qui fait connaître que Dieu en est l'auteur. » Selon saint Athanase [8], toute Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament est composée par l'inspiration du Saint-Esprit. On lit dans saint Ambroise [9] : « Plusieurs nient que nos auteurs aient écrit par art. Nous ne nous éloignons pas de ce sentiment ; car ils n'ont pas écrit par art, mais par la grâce qui est au-dessus de tout art, parce qu'ils écrivaient ce que le Saint-Esprit leur inspirait. » Saint Chrysostome [10] enseigne que ce qui est dans l'Écriture est une

1. *Haer.*, 2. 28. 2, M. 7. 805.
2. *Haer.*, 3. 1. 1, M. 7. 844.
3. *Cohortatio ad Gentes*, 9.
4. *De cultu feminarum*, 1. 3, M. 1. 1308.
5. *Contra Celsum*, 5. 60.
6. *Histor. eccl.*, 5. 28, M. 11. 1276.
7. *Praepar. evang.*, 13. 14.
8. *Ad Marcellinum*, 2, M. 27. 13.
9. *Ep. ad Justum*, 8. 1, M. 17. 912.
10. *In Genes.*, hom. 37. 1; M. 53, 341.

doctrine divine : *divina sunt dogmata non humana.* Il ajoute que les paroles de l'Écriture sont les oracles du Saint-Esprit. Saint Augustin[1] proclame fréquemment l'inspiration et l'infaillibilité de l'Écriture. Il dit notamment dans son livre de l'*Accord des évangélistes :* « Tout ce que le Christ a voulu nous faire connaître de ses paroles et de ses actions, il leur a commandé de l'écrire comme par ses mains. Quand on aura bien compris l'accord de cette union... en lisant dans l'Évangile ce que les disciples de Jésus-Christ rapportent, on se figurera voir la main de Jésus-Christ écrivant par elle-même. » Théodoret[2] nous a laissé une profession de foi très nette à l'inspiration dans le texte suivant : « Le divin Moïse a rapporté tout ce que le Dieu de l'univers avait fait dès le commencement; ce dont il a été instruit non pas tant par les hommes que par la grâce du Saint-Esprit... Il y en a qui disent que tous les psaumes ne sont pas du saint roi David. C'est sur quoi je n'assure rien. Et il importe peu qu'ils soient tous de lui ou que d'autres en aient fait quelques-uns, puisqu'il est constant qu'ils ont tous été écrits par l'inspiration du Saint-Esprit. Car nous savons que David a été prophète... Or le propre des prophètes est que leur langue est l'organe du Saint-Esprit, selon ce qui est écrit dans les psaumes : Ma langue est comme la plume d'un très habile écrivain. » Quant au pape saint Grégoire[3], voici comment il s'exprime au sujet du livre de Job : « Il est fort inutile de rechercher qui a composé le livre de Job, puisque les fidèles ne doutent pas que le Saint-Esprit n'en soit l'auteur. C'est véritablement l'Esprit de Dieu qui l'a écrit, puisqu'il en a dicté les paroles pour les faire écrire. C'est l'Esprit de Dieu qui l'a écrit, puisqu'il en a inspiré les pensées à l'auteur qui l'a composé... Nous passerions sans doute pour ridicules, si, lisant des lettres que nous aurions reçues de quelque grand personnage,

1. *De consensu evangelistorum*, I. 51 : M. 31. 1070. Dupin se réfère également à *De civitate*, 11. 2.

2. *In psalm.*, praef., M. 80. 860.

3. *Moral.*, praef., 2, M. 75. 517 : « Sed quis haec scripserit, valde supervacanee quaeritur, quum tamen auctor libri Spiritus sanctus fideliter credatur... quia scriptorem quaerimus, quid aliud agimus, nisi legendo litteras, de calamo percontamur? »

nous négligions tout ensemble et la personne de l'auteur et le sens de ses paroles, pour nous amuser à rechercher inutilement avec quelle sorte de plume il les aurait écrites. Ainsi, après avoir vu que le Saint-Esprit est l'auteur de cet ouvrage, si nous nous arrêtons à examiner trop curieusement qui est celui qui l'a écrit, à quoi nous occupons-nous, sinon à disputer sur la plume, au lieu de profiter utilement des lettres que nous lisons? [1] »

La dissertation de Dupin fut largement utilisée par les théologiens. Un petit nombre parmi eux, comme l'abbé de Vence[2] et Marchini[3], l'enrichirent de quelques nouveaux témoignages. La plupart, au contraire, se bornèrent à la résumer[3]. On se plut surtout à rappeler la comparaison de l'archet divin, ainsi que les textes de Théodoret et de saint Grégoire qui faisaient de l'écrivain sacré le porte-plume du Saint-Esprit. Seulement, vers la fin du dix-septième siècle, la situation se modifia. Le dogme de l'inspiration qui, pendant longtemps, n'avait pas eu d'adversaires, fut en butte aux attaques des incrédules. Tout d'abord on opposa à ces assaillants l'attitude du mépris. « Nous ne parlons point, dit l'abbé de Vence, du système monstrueux de Spinosa, qui prétend que les auteurs des livres saints n'ont point été inspirés et qu'ils n'ont même reçu aucune assistance particulière. Il ne convient pas de vouloir disputer ou traiter avec un homme qui ruine tous les fondements de la religion et qui n'entreprend pas moins que de donner à chaque instant le démenti à tout ce que nous trouvons dans l'Écriture. » Cependant on consentit peu à peu à entendre ces nouveaux ennemis, et on leur demanda de faire connaître leurs difficultés. Ils objectaient que toutes les religions prétendaient avoir des

---

1. Dupin se réfère encore à : Origène, *Periarch.*, 4. 1; saint Basile dont il ne mentionne néanmoins aucun texte précis; saint Jérôme, *in Philem.* prolog.; saint Epiphane, *Haer.* 76 et 73.

2. *Sainte Bible de Vence,* Discours préliminaire sur la divinité des saintes Écritures, 2e partie (Paris, 1827), t. 1, p. 20 et suiv.

3. *De divinitate et canonicitate S. Bibliorum,* pars 1, art. 4, dans *Scripturae sacrae cursus* de Migne, 3. 55 et suiv.

4. Voir Glaire. Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament (Paris, 1839) 1. 23 et suiv.; Janssens, *Herméneutique sacrée* (trad. fr., Paris, 1851) p. 27 et suiv.

livres inspirés, que cette prétention était dépourvue de tout fondement, et que la croyance des chrétiens à l'inspiration de la Bible était sans valeur. On leur répondit que la question de l'inspiration de l'Écriture supposait le problème de la révélation résolu; que la divinité de la religion chrétienne était un fait acquis; et que, par conséquent, les traditions en vigueur dans les autres religions ne pouvaient être légitimement comparées à la tradition chrétienne [1].

L'Écriture est inspirée. Mais qu'est-ce que l'inspiration? Quelle action suppose-t-elle de la part de Dieu? Jusqu'où s'étend-elle? L'Écriture est-elle inspirée dans toutes ses parties ou seulement dans quelques-unes? Dieu a-t-il suggéré aux écrivains sacrés les mots eux-mêmes? S'est-il borné à leur inspirer les pensées? Toutes ces questions, auxquelles Bellarmin et plusieurs autres controversistes restèrent étrangers, passionnèrent néanmoins la plupart des théologiens. Les théories qui furent mises en avant pour résoudre ces problèmes s'appuyèrent souvent sur des considérations métaphysiques qui n'ont aucun titre à paraître ici. Exposons seulement les autorités derrière lesquelles on les abrita.

Dupin [2] peut être considéré comme l'un des principaux théoriciens de l'inspiration limitée aux pensées, et la thèse qu'il a consacrée à défendre son sentiment est comme le type auquel se laissent ramener toutes les démonstrations sorties de la même école. Le premier argument qu'il fait valoir est emprunté au style des écrivains sacrés. Chacun des auteurs inspirés a sa manière d'écrire personnelle. C'est là un fait que saint Jérôme a remarqué. Ce savant docteur dit que Amos était incorrect dans son style, mais plein de science : *Amos propheta fuit imperitus sermone sed non scientia*. Il ajoute que ce prophète avait un langage bas et grossier, parce qu'il était berger, tandis que le prophète Isaïe, homme de qualité, parlait d'une manière noble et élevée [3]. La même différence de style existe entre les évangiles et les lettres des apôtres. Or ce fait,

---

1. PERRONE, *De locis theologicis*, pars 2, n. 111. GLAIRE, *loc. cit.*, p. 43.
2. *Dissertation préliminaire*, liv. 1. 2, 5, 6.
3. *In Amos*, prolog. et 1. 2; M. 25. 990 et 993.

que personne ne conteste, ne se concilie guère avec l'hypothèse de l'inspiration verbale. Si le Saint-Esprit était l'auteur des expressions employées par les écrivains sacrés, il semble que la Bible devrait être écrite tout entière dans le même style.

Le second argument est, lui aussi, emprunté au style. Non seulement les écrivains sacrés diffèrent dans leur manière d'écrire, ils diffèrent encore quand ils rapportent les mêmes événements. L'Exode contient une rédaction des commandements de Dieu, le Deutéronome en contient une autre. Tel miracle du divin Sauveur qu'on lit dans saint Matthieu est, dans saint Luc, l'objet d'un récit plus ou moins différent. Les paroles elles-mêmes que Notre-Seigneur a prononcées ne sont pas citées en des termes identiques. Comment concilier ce fait avec l'inspiration verbale? Conçoit-on le Saint-Esprit suggérant aux auteurs sacrés des expressions différentes pour rapporter le même fait ou le même discours?

D'ailleurs ce n'est pas seulement dans le texte original que l'Écriture est la parole de Dieu, elle l'est encore dans les versions. Pourtant les termes dont elle se compose alors ne sont plus les termes mêmes suggérés par le Saint-Esprit. N'est-ce pas une preuve manifeste que l'inspiration n'est pas verbale?

Enfin la doctrine qui restreint l'inspiration aux pensées a des racines dans l'antiquité. Nous la trouvons au neuvième siècle sous la plume de l'évêque Agobard [1]. Dans sa *Lettre à Frédégise,* Agobard étudie la question de l'inspiration. Selon lui, c'est une absurdité de croire que le Saint-Esprit a inspiré aux prophètes et aux apôtres les expressions dont ils se sont servis Il prouve son assertion par l'exemple de Moïse, qui déclare qu'il a de la difficulté à parler. Il produit aussi le témoignage de saint Jérôme, qui reconnaît que les prophètes et les apôtres n'ont pas eu tous le même style.

A la dissertation que l'on vient de lire, les partisans de l'inspiration verbale opposèrent les considérations suivantes [2].

Les Pères jusqu'à Agobard, c'est-à-dire jusqu'au neuvième siècle, ont cru que Dieu suggérait aux écrivains sacrés

1. *Liber adversus Fredegisium,* 12 et 13, M. 104. 165 et suiv.
2. *Sainte Bible de Vence,* Discours préliminaire..., t. 1, p. 48 et suiv.

les expressions elles-mêmes. Tel est bien le sentiment de saint Justin [1], quand il compare le Saint-Esprit à un archet divin descendu du ciel pour faire retentir sur la terre les divins oracles. Tel est encore le sentiment d'Athénagore [2], quand il dit que les prophètes sont les instruments dont l'Esprit divin s'est servi pour parler aux hommes. Et saint Grégoire ne pense pas autrement, lui qui nous présente l'écrivain sacré comme la plume dont s'est servi le Saint-Esprit pour nous écrire ses lettres.

Agobard allègue contre la doctrine de l'inspiration verbale, qu'il a été le premier à combattre, l'exemple de Moïse à qui la parole était difficile. Qu'est-ce que cela peut bien faire à la question de l'inspiration verbale? Un homme dont la langue est embarrassée ne peut-il pas écrire avec une grande facilité? Ne peut-il pas, en tout cas, recevoir de Dieu les secours requis pour avoir cette facilité? Agobard oppose encore l'autorité de saint Jérôme qui constate des différences plus ou moins profondes dans le style des écrivains sacrés. Cet argument est spécieux. Mais examinons-le de près. Dans quel but oppose-t-on le style de tel écrivain sacré au style de tel autre écrivain sacré? Est-ce pour voir si le souci de la propriété des termes est égal de part et d'autre? On n'arrivera pas au résultat que l'on cherchait, car le prophète Michée exprime aussi fidèlement ses pensées que le prophète Isaïe. Veut-on comparer les pensées? Alors c'est l'inspiration des pensées elles-mêmes qui est en jeu et l'inspiration verbale est hors de cause.

Le problème de l'inspiration verbale continua d'occuper l'attention pendant le cours du dix-neuvième siècle. Et l'on peut dire qu'à la veille du concile du Vatican, les théologiens étaient encore divisés à son sujet en deux camps à peu près égaux. Il n'en était pas de même du problème relatif à l'extension de l'inspiration. Le Saint-Esprit a-t-il inspiré les auteurs sacrés dans tout ce qu'ils ont écrit? Les a-t-il, au contraire, abandonnés à leurs propres forces, quand ils traitaient de matières étrangères au dogme et à la morale? Cette question ne soulevait pas

---

1. Voir plus haut, p. 28.
2. *Legatio*, 7, M. 6. 901.

encore, au milieu du dix-neuvième siècle, les polémiques ardentes auxquelles elle a donné lieu de nos jours. Pourtant elle était posée. De longues années s'étaient déjà écoulées depuis qu'Erasme et Holden chez les catholiques, Grotius, Capelle et Episcopius chez les protestants, avaient limité l'inspiration aux endroits de l'Écriture consacrés au dogme ou à la morale. Et l'on peut voir dans Melchior Cano [1] ou dans Dupin [2] les arguments mis en avant par les partisans de l'inspiration restreinte.

Ils alléguaient tout d'abord les pensées familières que présente parfois l'Écriture, notamment les suivantes : « Apporte le manteau que j'ai laissé à Troade chez Carpus. — Luc est seul avec moi. — J'ai laissé Trophime malade. » Quel besoin, demandait-on, saint Paul avait-il d'être inspiré pour écrire des phrases comme celles-là ? On objectait aussi le texte suivant du même apôtre : « Quant à ceux qui sont déjà mariés, ce n'est pas moi, mais le Seigneur qui leur fait ce commandement. Pour ce qui est des autres, ce n'est pas le Seigneur, mais c'est moi qui leur dis..... » On prétendait voir dans ce passage une sorte d'attestation de l'inspiration limitée. Si saint Paul, disait-on, avait été toujours inspiré, il n'eût pas écrit : *C'est moi qui dis ceci et non le Seigneur;* car dans l'hypothèse de l'inspiration, ce conseil aurait été donné par le Seigneur lui-même. On appuyait du reste cette assertion sur l'autorité de saint Basile dont on apportait le texte suivant : « Tout ce que le Saint-Esprit dit dans l'Écriture est la parole de Dieu même... et c'est ce qui fait voir que le Saint-Esprit n'est point une créature. Car toute créature raisonnable, en parlant des choses de Dieu, s'exprime comme saint Paul quand il a dit : Pour ce qui est des vierges, je n'ai point reçu de commandement du Seigneur, mais voici le conseil que je leur donne... Le Saint-Esprit n'agit point de cette manière. Il ne dit pas certaines choses comme s'il parlait de lui-même et certaines autres comme s'il parlait au nom de Dieu ; car cela ne convient qu'à la créature. » On se croyait autorisé par ce texte à faire de l'illustre évêque de Césarée un partisan de l'inspiration limitée. On attribuait la même doc-

1. *De locis theologicis*, 2. 17.
2. *Dissertation préliminaire...*, liv. I, ch. 2, § 8, p. 51.

trine à Origène, parce que, selon lui, c'était plutôt Jonas que l'Esprit de Dieu qui avait prédit la ruine de Ninive, c'était plutôt Moïse que le Seigneur qui avait établi le libelle de divorce.

Les partisans de l'inspiration limitée aimaient aussi à rappeler les expressions imprécises que l'on rencontre dans l'Écriture, par exemple les suivantes : « Marie demeura avec Élisabeth *environ* trois mois. — Il y avait (à Cana) six grandes urnes de pierre qui contenaient chacune deux *ou* trois mesures. — Il y avait *environ* cinq mille hommes. C'était *environ* la sixième heure du jour [1]. » Ils estimaient de pareils tours de phrases inconciliables avec l'action inspiratrice du Saint-Esprit. Ils tiraient, à plus forte raison, la même conclusion des citations inexactes contenues dans le Nouveau Testament, d'un passage de Malachie attribué par saint Marc à Isaïe, d'un texte de Zacharie mis par saint Matthieu sur le compte de Jérémie, d'une prophétie de Michée détournée de son sens, de l'oracle : *Il sera appelé Nazaréen,* inconnu à l'Ancien Testament, du nom de Caïnan introduit deux fois par saint Luc dans la liste des patriarches [2]. Ils objectaient également que les écrivains sacrés n'étaient pas toujours d'accord, par exemple, que saint Marc plaçait le crucifiement du Sauveur à la troisième heure du jour et saint Jean à la sixième [3]. Enfin ils citaient l'endroit suivant de la seconde épître aux Corinthiens : « Je ne regrette plus maintenant de vous avoir attristés dans ma première lettre. Il est vrai que j'ai regretté naguère la peine que je vous avais faite ; mais actuellement je me réjouis en constatant que cette peine vous a inspiré le repentir [4] ». Il leur semblait que l'apôtre n'eût pas pu regretter les reproches contenus dans sa première lettre si ces reproches lui avaient été inspirés par le Saint-Esprit, et ils concluaient que saint Paul avait rédigé sans aucun secours supérieur ses admonestations aux Corinthiens.

Nous savons déjà que la théorie de l'inspiration limitée recruta peu de partisans jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle.

---

1. *Luc.*, 1. 56 ; *Jo.*, 2.6 ; *Jo.*, 6. 10 ; *Jo.*, 19. 14.
2. *Marc.*, 1. 2 ; *Matth*, 27. 9 ; *Matth.*, 2. 6 ; *Matth.*, 2. 23 ; *Luc.*, 3. 36 et 37.
3. *Marc.*, 15. 25 et *Jo.*, 19. 14.
4. *II Cor.*, 7. 8.

Les Pères n'avaient-ils pas condamné cette conception de l'inspiration divine, quand ils avaient présenté les auteurs sacrés comme les organes du Saint-Esprit? Saint Jérôme ne s'était-il pas hautement prononcé contre la présence d'erreurs dans l'Écriture? Saint Augustin n'avait-il pas expressément mis les écrivains inspirés à l'abri des défaillances de mémoire? Et, dans son traité *Contre Fauste,* n'avait-il pas déclaré que le texte biblique avait pu parfois être mal transcrit par les copistes ou mal compris par les interprètes, mais que, sous sa forme primitive, il ne contenait aucune inexactitude? Les théologiens firent valoir toutes ces considérations. Ils citèrent notamment ce passage de l'évêque d'Hippone : « Il n'y aura pas de livre pour diriger la faiblesse de l'ignorance humaine, si l'autorité salutaire des livres canoniques est abolie entièrement par le mépris ou si l'on y donne atteinte par quelque doute. » Et ils s'élevèrent avec force contre le sentiment patronné par Erasme, Quant aux preuves dont cette théorie prétendait s'appuyer. plusieurs n'étaient rien de plus que des impressions. Pour les réfuter, il suffisait de leur opposer des impressions contraires. On répondit donc que l'on ne voyait aucun inconvénient à ce que le Saint-Esprit inspirât aux écrivains sacrés des pensées familières ou des expressions imprécises. Les autres difficultés, si elles étaient plus spécieuses, n'étaient pas plus solides, et il ne fut pas difficile de signaler leur point faible. Saint Paul, dit-on, entendait par les commandements du Seigneur les préceptes inscrits dans l'Évangile, et les conseils qu'il donnait en son propre nom étaient ceux qui ne dérivaient pas de la prédication du Sauveur, mais qui lui avaient été suggérés par le Saint-Esprit. La formule : *Caeteris ego dico non Dominus* ne prouve donc pas que l'inspiration a fait parfois défaut à saint Paul ou aux autres écrivains inspirés. L'expression *etsi poeniteret* ne prouve pas davantage, attendu qu'elle implique l'idée de tristesse, mais non de regret. Les Corinthiens ont reçu un châtiment sévère qu'ils n'avaient que trop mérité, et ils en ont éprouvé de la peine. L'apôtre, après avoir châtié ses enfants, a éprouvé un sentiment de tristesse au spectacle de la peine qu'il leur a infligée. Il n'y a rien en tout cela qui soit contraire à l'inspiration. Telles furent les explications que l'on

donna aux textes de saint Paul. Restait la question des inexactitudes et des erreurs. On répondit que ce problème n'existait pas, que les écrivains sacrés n'avaient jamais altéré la vérité et que le tout était de bien comprendre leurs textes.

Forts de ces considérations, les théologiens étendirent généralement l'inspiration à toutes les parties de la Bible. Toutefois ils restèrent divisés quand il s'agit de préciser l'idée de l'inspiration et d'en analyser les éléments. Disons en deux mots que, dans toutes ces théories, la théologie positive occupa une place fort restreinte. Les uns soutinrent que leur sentiment rendait seul compte du texte de saint Pierre [1] : *Spiritu sancto inspirati locuti sunt Dei homines* et qu'ils étaient également les seuls héritiers de la pensée des Pères. Les autres alléguèrent les aveux suivants de l'auteur du second livre des Machabées [2], aveux dont ils tirèrent des conséquences plus ou moins considérables : « En nous engageant à faire cet abrégé, nous n'avons pas entrepris un ouvrage qui soit aisé, mais un travail qui demande une grande application et beaucoup de peine... Si (cette histoire) est écrite d'une manière moins digne de son sujet, c'est à moi qu'on doit l'attribuer [3]. »

ARTICLE II. — OBSCURITÉ DE L'ÉCRITURE.

Après avoir hautement proclamé la divinité de l'Écriture, les théologiens catholiques établirent contre les protestants l'impuissance de l'Écriture à dirimer les controverses. Melchior Cano [4] fit observer qu'avant de demander la vérité révélée aux livres inspirés, il fallait avoir la liste de ces livres et que, cette liste, les livres en question ne la fournissaient pas. Ne portant sur elle-même aucune marque distinctive, en d'autres termes, ne fournissant aucun moyen de dresser le canon, l'Écriture

1. *Petr.*, 1. 21.
2. *II Mach.*, 2. 27; 15. 39.
3. Voir Glaire, *loc. cit.*, p. 16-63; Janssens, p. 38.
4. *De locis theologicis*, 2. 7.

était donc vraiment obscure et elle ne pouvait, sans un secours étranger, nous livrer la doctrine chrétienne. Telle fut la thèse de Melchior Cano. Driedo [1], Sander [2], Stapleton [3], Bellarmin [4], prirent une autre voie et, négligeant le problème du canon, ou, du moins, le reléguant au second plan, ils s'attachèrent à mettre en relief l'obscurité du texte scripturaire lui-même. Laissons la parole à Bellarmin.

L'Écriture atteste elle-même sa propre obscurité. Elle l'atteste dans l'Ancien Testament où nous lisons des déclarations comme celles-ci : « Donne-moi l'intelligence et je scruterai ta loi. — Ote le voile de devant mes yeux et je considérerai les beautés de ta loi. — Projette sur ton serviteur les rayons de ta face et enseigne-moi tes lois [5]. » Voilà comment parlait David qui, pourtant, connaissait toute l'Écriture de son temps et qui savait l'hébreu! C'est le cas de dire avec saint Jérôme : « Quand un si grand prophète avoue son ignorance, quelle n'est pas la nôtre, à nous pauvres petits qui sommes encore à la mamelle[6] ? » Le Nouveau Testament parle comme l'Ancien. Au dernier chapitre de saint Luc, nous voyons Notre-Seigneur expliquer les saintes Écritures à ses apôtres, qui pourtant étaient mieux à même que nous de les comprendre, puisqu'ils savaient l'hébreu. Au livre des Actes, nous entendons l'eunuque de la candace d'Éthiopie répondre à Philippe qui lui demande s'il comprend Isaïe : « Comment le comprendrai-je, si personne ne me l'explique? » Enfin saint Pierre lui-même déclare qu'il y a dans les épîtres de saint Paul « des choses difficiles à comprendre que les esprits ignorants et inquiets dénaturent [7] ». Et, notons-le bien, l'apôtre ne dit pas que les épîtres de saint Paul sont obscures seulement pour les esprits ignorants et inquiets; il laisse entendre qu'elles sont obscures pour tout le monde [8].

---

1. *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*, 2. 3 (Louvain, 1533), p. 129.
2. *De visibili monarchia Ecclesiae*, 7, p. 611.
3. *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio*, 10. 6 et suiv.
4. *De verbo Dei*, 3, 1.
5. *Ps*. 118. 34. 18. 135.
6. *Ep. ad Paulinum*, 58. 9; M. 22. 585.
7. *Luc*., 24. 27; *Act*., 8. 31; *Petr*., 3. 16.
8. Ici Bellarmin se réfère à saint Augustin qui déclare (*De fide et operi-*

Les Pères, eux aussi, croient l'Écriture obscure et ils le disent. Saint Irénée enseigne qu'il y a dans l'Écriture des choses qu'il faut abandonner à Dieu [1]. Selon Origène, les hommes de bonne volonté peuvent, à force d'étudier l'Écriture, la comprendre, « bien qu'elle soit obscure dans beaucoup d'endroits [2] ». Dans une de ses homélies, il exhorte les chrétiens à prier l'agneau de leur ouvrir le livre scellé [3]. Rufin nous apprend que, pendant leur séjour à Athènes, saint Basile et saint Grégoire de Nazianze se livraient à l'étude de l'Écriture et en demandaient l'intelligence, non à leurs propres lumières, mais aux Pères [4]. Saint Jean Chrysostome commente ainsi le texte : *Scrutamini scripturas :* « Le Sauveur ne dit pas : Lisez les Écritures, mais : Scrutez les Écritures. Les choses divines demandent, en effet, une application extrême... Le Sauveur nous demande de creuser beaucoup pour trouver ce qui est enfoui profondément [5]. » Saint Ambroise dit que « la divine Écriture est une mer qui a des sens profonds [6] ». Saint Jérôme affirme, dans sa *Lettre à Paulin,* que l'on ne peut étudier l'Écriture sans maître [7]. Dans la préface de son commentaire sur l'épître aux Éphésiens, il dit en parlant de lui-même : « Depuis Don adolescence, je n'ai jamais cessé de lire et d'interroger les hommes instruits; jamais je n'ai été mon propre maître. mernièrement, je me suis rendu à Alexandrie, surtout pour voir Didyme et pour le consulter sur divers endroits obscurs de l'Écriture [8]. » Dans sa *Lettre à Algasia,* le même docteur reconnaît que les difficultés abondent dans l'épître aux Romains [9]. Voici comment s'exprime saint Augustin dans son livre *De la doctrine chrétienne :* « Ceux qui lisent téméraire-

---

bus, 24, M. 40. 212) que le texte de *I Cor*. 3. 12 relatif au fondement est l'un de ceux auxquels s'applique le mot de saint Pierre.

1. *Haer.*, 2. 28. 3; M. 7. 806.
2. *Contra Celsum*. 6. 2; M. 11. 1289.
3. *In Exod.*, hom. 12. 4, M. 12. 385.
4. *Hist. eccl.*, 2. 9; M. 21. 518.
5. *In Jo.*, hom. 11. 1; M. 59. 235.
6. *Ep.* 2. 3; M. 16. 880.
7. *Ep.* 53. 6 à 9; M. 22. 544 et suiv. : «... ut intelligeres te in scripturis sanctis sine praevio et monstrante semitam non posse ingredi... ».
8. *In Ephes.*, prolog. M. 26. 440.
9. *Ep.* 121. 8; M. 22. 1027.

ment l'Écriture sont induits en erreur par une foule de passages obscurs et ambigus... Il y a des endroits où les ténèbres sont épaisses. Dieu en a décidé ainsi pour humilier notre orgueil et pour écarter de notre esprit le dégoût que nous inspirent souvent les choses facilement comprises [1]. » Dans ses *Confessions,* il admire ce qu'il appelle la *mira profunditas* de l'Écriture [2]. Ailleurs il dit : *In ipsis sanctis Scripturis, multo nescio plura quam scio* [3]. Et saint Grégoire tient le langage suivant : « L'obscurité des oracles divins a une grande utilité. Elle exerce notre esprit et excite notre curiosité. Elle a encore une raison d'être plus élevée. Une clarté continuelle avilirait l'Écriture à nos yeux. Nous éprouvons, au contraire, d'autant plus de plaisir quand nous obtenons le vrai sens d'un texte, que nous avons eu plus de peine à le trouver [4]. »

Voilà comment parlent les Pères. Ils croient donc l'Écriture obscure. Et les hérétiques nous confirment eux-mêmes dans cette croyance. Ils prétendent que l'Écriture est claire. Pourquoi donc Luther et les luthériens ont-ils écrit tant de commentaires sur l'Écriture? Et d'où vient qu'ils sont si peu d'accord entre eux? D'ailleurs Luther a fini par avouer que le Saint-Esprit s'était réservé beaucoup de choses et que, seuls, les présomptueux pouvaient s'imaginer comprendre entièrement un seul livre de l'Écriture.

L'Écriture est obscure et ne saurait par elle-même dirimer les controverses. Qu'opposent les hérétiques à cette doctrine [5]? Des textes en dehors de la question. Ils objectent que Moïse dit dans le Deutéronome : « Le commandement que je te donne aujourd'hui n'est ni au-dessus de toi ni loin de toi. Il n'est ni au ciel ni au delà de la mer. » Ils objectent encore les textes : « La loi du Seigneur est brillante; elle éclaire les regards. — Ta parole est comme une lanterne qui éclaire mes pas [6] ». Or, ces déclarations ont trait, non à l'Écriture, mais à

1. *De doctrina christiana,* 2. 7; M. 34. 38.
2. *Confess.,* 12. 14; M. 32. 832.
3. *Ep.* 55. 38; M. 33. 222. Bellarmin cite encore *Ep.* 137. 3, p. 516.
4. *In Ezech.,* I, hom. 6. 1; M. 76. 829.
5. *De verbo Dei,* 3. 2.
6. *Deut.,* 30. 11; *Ps.* 18. 9; 118. 105 et 130.

la loi du Seigneur. Ils allèguent la parole de saint Pierre qui compare les prophéties à une lanterne répandant son éclat dans un lieu obscur[1]. Comme si des prophéties, qui éclairent quand elles sont comprises, étaient nécessairement des prophéties faciles à comprendre! Ils croient trouver un appui à leur thèse dans l'endroit où saint Paul dit que les infidèles sont les seuls pour lesquels l'Évangile est caché[2]; ils ne voient pas que l'apôtre parle de la foi et non de l'Écriture. Ils prétendent avoir pour eux saint Augustin[3] et saint Chrysostome[4], parce que l'un a dit que presque toutes les obscurités de l'Écriture sont expliquées dans d'autres endroits, et que l'autre a proclamé la clarté de l'Écriture dans plusieurs de ses sermons. Saint Chrysostome dit, en effet, que l'Écriture est claire, mais c'est pour amener plus sûrement ses auditeurs à lire les saints livres. Cette assertion est une de ces exagérations oratoires que l'on ne doit pas prendre à la lettre. D'ailleurs Chrysostome déclare un peu plus loin qu'il a seulement en vue les faits historiques. Quant à saint Augustin, il ne dit pas que toutes les obscurités de l'Écriture sont expliquées dans d'autres endroits, il dit qu'elles le sont « presque toutes ». C'est qu'en effet, il y a des difficultés qui ne sont expliquées nulle part : telles, par exemple, celles dont l'Apocalypse est remplie; telles encore celles que présentent le commencement et la fin d'Ézéchiel. Enfin les protestants objectent que les premiers Pères lisaient l'Écriture sans commentaires. Assertion absolument fausse. Les premiers Pères n'avaient sans doute pas de commentaires écrits; mais ils avaient des commentaires vivants, à savoir les apôtres et leurs disciples. Papias, par exemple, nous apprend qu'il a eu pour maîtres les disciples des apôtres.

Telle est la thèse que Bellarmin a consacrée à l'obscurité de l'Écriture. Elle fut résumée dès les premières années du dix-

---

1. *II Petr.*, 1. 19.
2. *II Cor.*, 4. 3.
3. *Doctrina christiana*, 2. 8; M. 34. 39 : « Nihil enim fere de illis obscuritatibus eruitur quod non planissime dictum alibi reperiatur. »
4. *De Lazaro*, hom. 3. 3; M. 48. 1091; *In II Thessal.*, hom. 3. 4; M. 62. 485.

septième siècle par Sérarius[1] et Bonfrère[2], et nous la retrouvons ensuite chez tous les controversistes. Elle n'a reçu, depuis plus de trois siècles, aucun développement important. Ou plutôt on l'a souvent étendue, mais par un simple procédé de transposition, en y introduisant des discussions exégétiques que Bellarmin avait placées ailleurs et que nous rencontrerons bientôt.

On a vu que Melchior Cano avait signalé l'impossibilité de dresser le canon des livres inspirés à l'aide de l'Écriture. Le problème du canon fut le plus souvent négligé, ou du moins étudié à un point de vue que nous aurons à exposer ailleurs. Cependant, vers la fin du dix-huitième siècle, les protestants qui, jusqu'alors, avaient construit leur canon à l'aide d'une lumière subjective et aussi avec le secours de la tradition historique, demandèrent un appui à l'Écriture. Ils expliquèrent que le Sauveur et les apôtres avaient confirmé et approuvé le canon judaïque, soit en attribuant au Saint-Esprit des passages de l'Ancien Testament, soit en donnant le nom d' « Écriture » à l'ensemble des livres compris dans le canon des juifs. Ils citèrent surtout, à ce propos, le texte de saint Paul : *Omnis scriptura divinitus inspirata*. Ils ajoutèrent que le Christ, qui avait promis le secours du Saint-Esprit à ses apôtres quand ils enseigneraient sa religion, avait dû *a fortiori* leur procurer ce secours quand ils consigneraient ses enseignements par écrit, et, par conséquent, que tous les livres d'origine apostolique devaient être considérés — de par l'autorité de l'Évangile — comme inspirés. A l'appui de leur assertion, ils apportèrent le texte de saint Pierre rangeant les épîtres de saint Paul parmi les Écritures, et, les assimilant ainsi aux livres de l'Ancien Testament. Perrone répondit que le Christ et les apôtres avaient bien, il est vrai, approuvé le canon judaïque, mais sans nous le faire connaître, et qu'abstraction faite de l'autorité de l'Église, on était réduit, pour fixer le catalogue des livres canoniques de l'Ancien Testament, aux renseignements peu sûrs, et en tout cas discutables, de Josèphe et du Talmud. Quant au Nouveau Testament, il fit observer que la promesse du

1. *Prolegomena biblica*, 22.
2. *In totam scripturam sacram praeloquia*, cap. 9, sect. 2.

Christ aux apôtres était une base bien précaire pour la croyance à l'inspiration des livres apostoliques; que, du reste, une fois cette inspiration admise, il fallait faire le triage entre les livres apostoliques et les livres non apostoliques, il fallait en d'autres termes se livrer à un travail de vérification extrêmement épineux. Il ajouta que, si l'on réservait le privilège de l'inspiration exclusivement aux livres apostoliques, les livres de saint Marc et de saint Luc se trouvaient éliminés du canon dans lequel toute l'antiquité chrétienne les avait placés; que si, au contraire, on étendait l'inspiration aux livres des disciples des apôtres, on devait insérer dans le canon les écrits de Clément, de Barnabé et d'Hermas. Il conclut que la preuve scripturaire du canon imaginée par les protestants modernes, si elle était spécieuse, n'était pas moins décevante; qu'elle pouvait à la rigueur autoriser quelques conjectures approximatives sur le catalogue des livres inspirés; mais qu'elle était impuissante à fixer ce catalogue d'une manière sûre et précise [1].

---

1. *De locis theologicis*, pars 2, sectio 1, n. 81 et 143.

CHAPITRE III

L'AUTORITÉ VIVANTE ET ENSEIGNANTE

Puisque l'Écriture est obscure, puisqu'on ne peut connaître par elle ni la liste des livres qui la composent, ni le vrai sens de ses textes; puisque, d'ailleurs, elle ne contient pas toute la parole de Dieu et qu'il existe en dehors d'elle des traditions apostoliques, elle ne peut donc dirimer les controverses qui surgiront au sujet de la doctrine chrétienne, elle ne peut être notre règle de foi. Et si Dieu n'a pas confié à l'Écriture la mission de nous éclairer et de nous conduire, à qui l'a-t-il confiée, sinon à un magistère vivant? C'est ce que, dès le seizième siècle, Driedo [1], Melchior Cano [2], Stapleton [3] et d'autres encore s'employèrent à démontrer. Toutefois, dans leurs dissertations, ou bien, à l'exemple de Melchior Cano, ils ne s'occupèrent que de la question du canon, ou bien, comme Driedo et Stapleton, ils ne surent pas échapper à une certaine confusion. Ici, comme souvent, Bellarmin fut le premier à ordonner des matériaux abondants suivant un plan nettement tracé. Après avoir établi par de multiples attestations l'obscurité de l'Écriture, il aborda ce qu'il appela « la question du juge des controverses » (*quaestio de judice controversarum*), et il démontra que « le juge du vrai sens de l'Écriture et des controverses » devait être cherché dans une autorité ensei-

---

1. *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*, II. 3, p. 127 et IV. 4, p. 560.
2. *De locis theologicis*, II. 7.
3. *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica*, V. 1 et suiv., Paris, 1582, p. 159.

gnante[1]. L'Ancien Testament lui fournit plusieurs textes, notamment les trois suivants, tirés du Deutéronome, d'Aggée et de Malachie : « Si un problème difficile se présente devant toi,... tu iras trouver le prêtre de la race de Lévi, le juge qui siégera alors. — Voici ce que dit le Seigneur Dieu des armées : demandez aux prêtres qu'ils vous fassent connaître la loi. — Les lèvres du prêtre garderont la science, on recueillera de sa bouche la connaissance de la loi, parce qu'il est l'ange du Seigneur des armées [2]. »

Au Nouveau Testament il emprunta neuf textes parmi lesquels les paroles : *Tibi dabo claves; Pasce oves; Confirma fratres tuos; Si Ecclesiam non audierit, sit tibi veluti ethnicus et publicanus* occupèrent le premier rang. Les autres témoignages lui furent fournis par les évangiles, les Actes, saint Paul, saint Pierre et saint Jean. C'étaient : « Observez et faites ce que vous diront les scribes et les pharisiens qui siègent sur la chaire de Moïse. — Il a paru au Saint-Esprit et à nous. — Je suis allé à Jérusalem avec Barnabé et je leur (aux apôtres) ai soumis l'Évangile que je prêche aux nations. — A l'un, l'Esprit donne un discours de sagesse; à l'autre, un discours de science; à un autre, l'interprétation des discours. — Toute prophétie de l'Écriture n'a pas lieu par l'interprétation individuelle. — Mes bien-aimés, ne croyez pas à tout esprit, éprouvez les esprits pour voir s'ils viennent de Dieu, car il y a dans le monde beaucoup de faux prophètes [3]. » Il accompagna ces textes de commentaires que l'on devine et qu'il est inutile de rapporter. Disons seulement que les formules des épîtres lui servirent à prouver que le don ou le droit d'interpréter l'Écriture n'a pas été accordé par Dieu à tous et que l'on doit se défier du sens privé. Quant à la sentence : *Visum est Spiritui sancto et nobis*, elle fut destinée à prouver que le grave problème de la valeur des prescriptions mosaïques, qui agita les communautés chrétiennes au lendemain de la Pentecôte, fut tranché par l'autorité d'un concile, et non par le sens privé.

---

1. *De verbo Dei*, 3. 3.
2. *Deut.*, 17, 9; *Aggée*, 2. 12; *Malach.*, 2. 7.
3. *Matth.*, 23, 3; *Act.*, 15, 28; *Gal.*, 2. 2; *I Cor.*, 12. 8; *II Petr.*, I. 20; *I. Jo.*, 4. 1.

Quand il eut consulté l'Écriture, Bellarmin consulta l'histoire du christianisme [1]. Celle-ci lui apprit que, depuis l'origine jusqu'à nos jours, des problèmes doctrinaux avaient périodiquement surgi, qui avaient inquiété les consciences et avaient souvent dégénéré en conflits. La question des prescriptions mosaïques, qui se posa du vivant même des Apôtres, fut suivie de la question de la pâque, puis de la question novatienne, puis de la querelle relative au baptême des hérétiques. Ensuite vinrent les grandes hérésies christologiques, l'hérésie de Macédonius, celle de Pélage, celle des iconoclastes et les autres du moyen âge. Or comment furent résolues ces difficultés sans cesse renaissantes? Comment furent apaisés ces conflits que le christianisme a, dans tous les siècles, rencontrés sur sa route? Les Actes nous apprennent que la question des prescriptions mosaïques fut réglée par le concile de Jérusalem. L'affaire de la pâque, — c'est Eusèbe qui nous le dit [2], — fut tranchée par de nombreux conciles d'évêques et par l'intervention de l'évêque de Rome, Victor, qui excommunia les quartodécimans. Un concile romain condamna les novatiens; l'évêque de Rome, Etienne, se prononça pour la validité du baptême des hérétiques. Deux autres évêques de Rome, Innocent et Zosime, nous le savons par saint Augustin, condamnèrent la doctrine pélagienne, qui fut proscrite à la même époque par plusieurs conciles africains. Quant aux controverses qui, du quatrième au huitième siècle, troublèrent l'Orient, les noms de Nicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, disent assez haut par quels procédés et par quelles voies elles furent dirimées. Des conciles! Toujours des conciles! Toujours une autorité vivante et enseignante! Jamais le sens privé! Jamais l'Écriture érigée en juge des controverses! Bellarmin conclut que l'histoire entière de la religion chrétienne, tout comme l'Ancien et le Nouveau Testament, confirmait le principe catholique de l'autorité et condamnait le principe protestant du libre examen.

Les pontifes romains, les Pères et les empereurs eux-mêmes tinrent le même langage [1]. Que disaient les évêques de Rome,

1. *De verbo Dei*, 3. 6.
2. *Historia eccles.*, 5, 23 et 24.
3. *De verbo Dei*, 3, 7.

les Damase, les Innocent, les Léon, les Gélase, les Grégoire? Que l'on doit soumettre les causes graves, surtout les questions de foi, au siège apostolique. Et les empereurs? Aurélien, bien que païen, consulté au sujet d'une église dont deux partis se disputaient la possession, répondit qu'elle appartenait à celui qui était en relations avec les évêques d'Italie et l'évêque de Rome [1]. Constantin, c'est Eusèbe qui l'atteste, attendit, pour s'asseoir au concile de Nicée, d'en être prié par les évêques [2]. Saint Augustin raconte que le même empereur, invité par les donatistes à juger leur cause, les renvoya au tribunal du pape Melchiade, puis, de ce tribunal, à celui du concile d'Arles [3]. L'empereur Gratien posa en principe que les disputes dogmatiques devaient être abandonnées au jugement des évêques [4]. Valentinien s'abstint, pour le même motif, d'intervenir dans une controverse [5]. Théodose le Jeune s'engagea à faire respecter la liberté des Pères du concile d'Éphèse [6]. Et Marcien déclara irréfragables les décisions du concile de Chalcédoine [7]. Voilà ce qu'ont fait les empereurs. Ils ont mis le principe d'autorité à la base de la foi chrétienne.

Les Pères n'ont pas eu une autre doctrine, comme on peut s'en assurer en lisant leurs ouvrages [8]. Saint Irénée enseigne que l'on doit dirimer les controverses, non à l'aide des Écritures que les hérétiques interprètent à leur guise, mais à l'aide de la doctrine de l'Église romaine. « Avec cette Église, dit-il, à cause de sa principauté principale, doivent s'accorder toutes les églises, c'est-à-dire tous les fidèles du monde entier, parce que la tradition apostolique s'est conservée pure en elle [9]. » Saint Athanase condamne en ces termes la conduite de l'empereur Constance, qui prétendait s'arroger l'autorité sur

---

1. Eusèbe, *Hist. eccl.*, 7, 26.
2. *De vita Constantini*, 3.
3. *Ep.* 43, 4, M. 33, 161.
4. Rescrit que l'on trouve dans les *Gesta concilii aquileiensis*, parmi les lettres de saint Ambroise, après la lettre 8 ; M. 16. 916.
5. Sozomène, *Hist. eccl.*, 6, 7.
6. Harduin, I, 1343.
7. Harduin, 2, 659.
8. *De verbo Dei*, 3. 8.
9. *Haer.*, 3. 3. 2 ; M. 7. 848.

les conciles : « Quand a-t-on vu que les décisions de l'Église reçoivent leur force de l'empereur? Quand est-ce que la volonté impériale a été considérée comme une loi de l'Église? Beaucoup de conciles ont été célébrés, beaucoup de jugements ecclésiastiques ont été rendus. Mais jamais les Pères n'ont réclamé l'intervention des princes [1]. » Saint Basile écrit à saint Athanase qu'il lui paraît expédient d'envoyer un message à l'évêque de Rome, pour charger des délégués d'aller en Orient casser les actes du concile de Rimini [2]. On lit dans un discours de saint Grégoire de Nazianze : « Ce n'est pas à vous, brebis, qu'il appartient de conduire vos pasteurs... votre rôle est de vous laisser conduire [3]. » Et saint Cyrille écrit : « Nous devons tous nous attacher au pontife romain comme à notre chef. C'est de lui que l'on doit recevoir ce qu'il faut croire [4]. »

Les textes qui précèdent sont empruntés aux Pères d'Orient. L'Occident nous fait entendre la même voix. Tertullien enseigne dans les *Prescriptions* que l'on ne doit pas discuter avec les hérétiques sur les Écritures, mais que l'on doit fixer le sens des Écritures d'après la doctrine de l'Église. Il ajoute que le moyen le plus sûr de connaître la doctrine de l'Église est d'interroger les églises apostoliques, dont la principale est celle de Rome [5]. Saint Ambroise écrit à l'empereur Valentinien : « Quiconque étudiera l'Écriture et la Tradition sera obligé de reconnaître que, dans les choses de la foi, c'est aux évêques de juger les empereurs, et non aux empereurs de juger les évêques [6] ». Saint Jérôme, dans une lettre célèbre, demande à Damase ce qu'il doit croire au sujet des personnes divines [7]. Sulpice Sévère rapporte un mot de saint Martin condamnant, devant l'empereur Maxime, l'intervention des princes dans les choses de la foi [8]. Saint Augustin écrit dans

1. *Historia arianorum ad monachos*, 52.
2. *Ep*. 69. 1, M. 32. 432.
3. *Orat*. 19. 10, M. 35. 1053.
4. Extrait du *Contra errores Græcorum* de saint Thomas.
5. *De praescriptionibus*, 36, M. 2. 49.
6. *Ep*. 21, 4 et suiv., M. 16. 1003.
7. *Ep*. 15. 2, M. 22. 356.
8. *Hist. sacra*, 2. 50, M. 20. 158.

son livre *Contre Cresconius :* « Celui qui craint de se tromper dans cette question obscure doit consulter l'Église [1]. » Dans sa *Lettre à Paulin,* le même docteur mentionne les lettres qu'il a reçues du pape Innocent relativement à l'affaire de Pélage, et il ajoute que le siège apostolique a parlé comme il devait [2]. C'est encore lui qui a écrit ces fameuses paroles : « Quant à moi, je ne croirais pas à l'Évangile si l'autorité de l'Église catholique ne faisait impression sur moi [3] ». Calvin, il est vrai, prétend que, dans ce dernier endroit, saint Augustin veut simplement dire qu'il ne serait pas chrétien, s'il n'avait été amené au christianisme par les exhortations des fidèles. Mais telle n'est sûrement pas la pensée du saint docteur. Prosper prouve que les pélagiens sont hérétiques, par ce seul fait que les papes Innocent, Zosime, Boniface et Célestin les ont condamnés [4]. Saint Vincent de Lérins écrit dans son *Commonitorium :* « Quelqu'un demandera peut-être pourquoi il est besoin d'ajouter l'autorité de la doctrine ecclésiastique au canon de l'Écriture qui est parfait. Cela tient à ce que l'Écriture, à cause de sa profondeur, n'est pas comprise par tous de la même manière... Il est donc indispensable, pour éviter les erreurs, d'interpréter les livres prophétiques et apostoliques en prenant pour règle le sens ecclésiastique et catholique [5]. » Voilà comment s'exprime Vincent de Lérins, et l'on voit clairement par son contexte que la « règle » qu'il prône consiste dans les décrets des conciles et le consentement des Pères.

Ici Bellarmin complète sa liste patristique à l'aide des textes de saint Grégoire [6], de saint Anselme [7] et de saint Bernard [8]. Il confirme ensuite le principe catholique de l'au-

---

1. *C. Cresconium*, 1, 39, M. 43. 466.
2. *Ep.* 186. 2, M. 33. 816.
3. *Contra epistolam manichai*, 6, M. 42. 176.
4. *Liber contra Collatorem*, 57 et suiv. A la suite des œuvres de saint Augustin, M. 45. 1830.
5. *Commonitorium*, 2. M, 50. 640.
6. *Ep. ad Maximum*, 6. 25, M. 77. 816.
7. *De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi*, praefat., M. 158. 261.
8. *Tract.* II, praef.

torité par diverses considérations rationnelles[1]. Il termine par la réfutation des objections protestantes.

Ces objections sont toutes, à l'exception d'une seule, d'ordre scripturaire. On lit dans l'Écriture : « Je ferai que tous tes fils seront instruits par le Seigneur. — Je mettrai ma loi dans leurs cœurs, je l'inscrirai ; l'homme n'enseignera plus à l'homme la connaissance du Seigneur, car tous me connaîtront, depuis le plus petit jusqu'au plus grand. — Ne vous faites pas appeler rabbi ; vous n'avez qu'un maître : le Christ. — Ce n'est pas sur le témoignage de l'homme que je m'appuie. — Quiconque veut faire la volonté de celui qui m'a envoyé, verra en étudiant ma doctrine qu'elle vient de Dieu. — Mes brebis connaissent ma voix et me suivent. — Les habitants de Bérée scrutaient les Écritures pour voir si la prédication de Paul y était conforme. — Nous avons reçu différentes grâces, à savoir : le don de prophétie (le don d'interpréter les Écritures) selon l'analogie de la foi, le don du ministère. — L'homme spirituel juge tout et n'est jugé par personne. — L'Esprit accorde à chacun ses dons comme il veut. — Examinez tout ; gardez ce qui est bon. — Ne croyez pas à tous les esprits ; examinez et voyez s'ils viennent de Dieu. — Vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne ; l'onction vous enseigne tout. — Vous êtes édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes[2]. » Tels étaient les textes scripturaires au moyen desquels les protestants prétendaient éliminer de la religion du Christ tout magistère humain et faire parvenir aux âmes la parole de Dieu par le canal de l'Écriture. Ils demandaient aussi une arme à un texte de saint Augustin, qui opposait l'infaillibilité absolue du Christ aux erreurs dans lesquelles tombaient fréquemment les ministres de l'Église[3].

Bellarmin examine ces objections l'une après l'autre et les résout toutes sans difficulté. Quand Isaïe déclare que tous seront enseignés par le Seigneur, il n'a pas l'intention de pro-

1. *De verbo Dei*, 3. 10.
2. *Is.*, 54, 13 ; *Jér.*, 31. 33 ; *Matth.*, 23, 8 ; *Jo.*, 5. 34 ; *Jo.*, 7. 17 ; *Jo.*, 10, 27 ; *Act.*, 17. 11 ; *Rom.*, 12, 6 ; *I Cor.*, 2. 15 ; *I Thess.*, 5. 21 ; *I Jo.*, 4. 1 ; *I Jo.*, 2, 27 ; *Eph.*, 1. 20.
3. *Contra Cresconium*, 2. 21, M. 43. 482.

mettre à chacun en particulier des révélations, il annonce une doctrine venue du ciel, c'est-à-dire l'Évangile apporté aux hommes par le Fils de Dieu. Peut-être aussi fait-il allusion à la grâce du Saint-Esprit qui incline chacun de nous à la foi et à l'amour. En tout cas, c'est bien la grâce que Jérémie a en vue, dans l'endroit où il dit que Dieu gravera sa loi dans tous les cœurs. Ou, si l'on veut que le prophète parle d'une connaissance doctrinale, on doit supposer qu'il s'occupe exclusivement de la connaissance de l'unité de Dieu. Notre-Seigneur condamne l'orgueil des pharisiens qui étaient fiers du titre de *rabbi*. Mais il ne condamne pas plus le nom et la fonction du magistère qu'il ne condamne le nom et la fonction de la paternité, quand il dit : « N'appelez personne père sur la terre. » De même, quand le Sauveur a dit qu'il n'avait pas besoin du témoignage des hommes, il n'a pas condamné le témoignage que lui rendent le pape et les conciles, il a seulement voulu dire qu'il n'avait pas besoin du témoignage de Jean-Baptiste, parce que ses miracles rendaient suffisamment témoignage pour lui. Veut-il du moins soustraire les chrétiens à tout magistère humain, lorsqu'il promet aux hommes de bonne volonté qu'ils pourront se rendre compte de la divinité de sa doctrine et lorsqu'il dit que ses brebis le suivent? Non. Dans le premier endroit, il se borne à dire que l'âme bien disposée est apte à recevoir la vérité chrétienne, sans indiquer par quelle voie cette vérité lui parviendra. Dans le second, il a en vue, au dire de saint Augustin, les prédestinés, et il leur promet non pas la claire intelligence de l'Écriture, mais la persévérance. Si cependant on veut appliquer ce texte à l'intelligence de la doctrine, le catholique répondra que le Christ parle, non seulement par l'Écriture, mais encore par sa grâce et par la bouche de ses ministres.

Les habitants de Bérée étaient fondés à contrôler l'enseignement de saint Paul par l'Écriture, attendu qu'ils ignoraient le privilège de l'infaillibilité dont jouissait cet apôtre. Il n'en est pas de même de l'Église. Tout chrétien sait qu'elle ne peut pas se tromper. Le doute à son sujet est donc coupable.

Saint Paul, dit-on, enseigne que le chrétien a reçu le don d'interpréter les Écritures, et l'on conclut que le magistère du

pape et des conciles est inutile. Quand même l'antécédent serait vrai la conséquence est fausse. Même favorisé du don d'interpréter les Écritures, le fidèle devrait encore se dire que le pape et les conciles ont reçu plus de lumière que lui et s'incliner devant eux. Du reste, il est probable que la prophétie dont parle ici l'apôtre n'est pas le don d'interpréter les Écritures, mais la connaissance de l'avenir. Enfin, à supposer qu'il s'agisse de l'interprétation des Écritures, saint Paul ne dit pas que le fidèle reçoit ce privilège selon la mesure de sa foi, comme le prétendent les protestants, mais qu'il doit exercer son privilège en se conformant aux données de la foi. Les quatre autres textes du même apôtre ne favorisent pas davantage les protestants. Là où saint Paul dit que l'homme spirituel juge tout, il entend parler, non pas de toutes les choses spirituelles, mais de toutes les choses terrestres ; il ne met donc pas le chrétien au-dessus de l'autorité enseignante. Quand il dit que l'Esprit distribue ses dons comme il veut, sa pensée est que le don d'interpréter les Écritures est — en dehors du pape et des conciles qui l'ont sûrement — accordé à quelques hommes seulement. La plupart des chrétiens sont dépourvus de ce privilège et sont, par là même, soumis à l'autorité. Et ceux mêmes qui l'ont reçu doivent encore s'incliner devant le pape et les conciles, pour la raison qu'on a vue plus haut. Dans le texte où saint Paul dit aux fidèles d'examiner tout ce qu'on leur présente, il n'entend soumettre à leur examen que les doctrines douteuses et non celles qui sont proposées par l'autorité compétente. Enfin le texte : « Vous êtes établis sur le fondement des apôtres et des prophètes », prouve bien que la révélation faite aux apôtres et aux prophètes est le premier fondement de la foi du chrétien. Toutefois ce premier fondement n'en exclut pas un autre, secondaire sans doute mais néanmoins nécessaire, à savoir le témoignage de l'Église. C'est par le témoignage de l'Église que nous sommes assurés de l'existence de la révélation. Aussi le Christ, qui est la pierre fondamentale de l'Église, a établi saint Pierre comme fondement secondaire de cette même Église.

Des deux textes de saint Jean allégués par les protesants contre le principe d'autorité, le premier, qui prescrit aux

fidèles d'éprouver les esprits avant de leur ajouter foi, a le même sens que la formule *omnia probate* de saint Paul et s'explique comme elle. Quant à cette « onction » qui, au dire de l'apôtre, enseigne les fidèles et qui désigne la grâce divine, saint Jean ne la substitue pas à l'autorité enseignante ; il la présente comme l'auxiliaire et le complément nécessaire de l'enseignement. Il exhorte les chrétiens à rester attachés à l'enseignement des apôtres, enseignement qui est entré dans leur âme avec l'aide de la grâce, et à fuir les doctrines des faux prophètes.

Reste le texte de saint Augustin qui met le Christ au-dessus de l'Église et déclare que les ministres de l'Église se trompent souvent. Il paraît terrible ; en réalité, il est étranger à la question. En effet, saint Augustin dit simplement dans cet endroit que les ministres de l'Église donnent souvent le baptême à des gens qu'ils croient sincèrement désireux d'être chrétiens et qui ne le sont pas. Il attribue à l'Église, ou plutôt à ses ministres, des erreurs de fait et non des erreurs de droit.

Ainsi a procédé Bellarmin pour établir le principe d'autorité. Ainsi ont procédé les théologiens jusqu'à nos jours. Ils ont, presque tous, puisé largement dans les *Controverses,* en n'y ajoutant que de rares textes d'importance secondaire. Signalons cependant quelques exceptions. Dans son *Exposition de la doctrine de l'Église catholique,* Bossuet appela les protestants eux-mêmes à confirmer la doctrine catholique de l'autorité enseignante. Il cita les décrets des synodes calvinistes de Charenton, de Vitré, de Sainte-Foi, enjoignant à tous les réformés de soumettre leur intelligence aux décisions du synode national [1]. Puis il conclut en ces termes : « Ainsi la conduite de nos adversaires fait voir qu'ils conviennent avec nous de cette suprême autorité, sans laquelle on ne peut jamais terminer aucun doute de religion. Et si, lorsqu'ils ont voulu secouer le joug, ils ont nié que les fidèles fussent obligés de soumettre leur jugement à celui de l'Église, la nécessité d'établir l'ordre les a forcés, dans la suite, à reconnaître ce que leur premier engagement leur avait fait nier... C'est à quoi

---

1. *Exposition*, 20. Voir aussi la *Conférence avec Claude.*

aboutit enfin la fausse délicatesse de Messieurs de la religion prétendue réformée. Ils nous ont tant de fois reproché comme une faiblesse cette soumission que nous avons pour les jugements de l'Église, qui n'est, disent-ils, qu'une société d'hommes sujets à faillir; et cependant étant assemblés en corps dans un synode national qui représentait toutes les églises prétendues réformées de France, ils n'ont pas craint de mettre leur foi en compromis entre les mains de quatre hommes avec un si grand abandonnement de leurs propres sentiments, qu'ils leur ont donné plein pouvoir de changer la même confession de foi qu'ils proposent encore aujourd'hui à tout le monde chrétien comme une confession de foi... » Plus tard [1], l'auteur des *Avertissements sur les lettres de Jurieu* reprit cette idée en ces termes : « Il est maintenant aisé de voir combien elle (la Réforme) est éloignée de ses premières maximes. On n'y entendait autrefois que ces plausibles discours par lesquels on flattait le peuple : Nous ne vous en imposons pas : lisez-vous-mêmes : examinez les Écritures : vous entendrez tout et les secrets en sont ouverts, du moins pour les vérités nécessaires. Le même langage subsiste, mais la chose est bien changée. On veut, mes frères, que vous portiez à la lecture des saints livres votre foi toute formée par la voie d'autorité... ce qu'on y a ajouté de ce goût, de cette adhésion, de ce sentiment qui vous rend toute vérité aussi manifeste que la lumière du soleil, n'est encore que l'autorité expliquée en d'autres termes. Tout cela ne signifie autre chose, à parler français, si ce n'est que vos préjugés et vos confessions de foi vous déterminent... que l'autorité de vos catéchismes et de votre église vous emporte. »

Les infidélités du protestantisme au principe du libre examen fournirent donc à Bossuet une première preuve de la nécessité d'une autorité enseignante. Les variations et les divisions qui s'introduisirent dans le parti de la Réforme lui en fournirent une autre qui, à elle seule, occupa un vaste traité en quinze livres, l'*Histoire des variations*. « Je prétends, dit-il en débutant, démontrer aux protestants la fausseté de leur doctrine dans leurs continuelles variations, et dans la manière chan-

1. *Avertissements*, 6, 67. Voir aussi les *Variations*, 14, 80; 15, 111.

geante dont ils ont expliqué leurs dogmes. » Après avoir ainsi exposé son plan, il passa à l'exécution. Il déroula sous les yeux du lecteur toutes les volte-face accomplies par les chefs du protestantisme, toutes les divisions, toutes les négations dont les sectes protestantes furent le perpétuel théâtre. Et, quand il eut présenté tous les résultats de son enquête, il résuma en ces termes les aveux des protestants eux-mêmes : « On convient que si on eût suivi cette règle (l'autorité de l'Église) et qu'on se fût proposé d'entendre l'Écriture sainte selon qu'elle était entendue par l'Église universelle, il n'y aurait jamais eu de sociniens; jamais on n'aurait entendu révoquer en doute, avec la divinité de Jésus-Christ, l'immortalité de l'âme, l'éternité des peines, la création, la prescience de Dieu et la spiritualité de son essence... On convient que l'autorité de l'Église universelle est un remède infaillible contre ce désordre. Ainsi l'autorité de l'Église, loin d'être, comme on le disait dans la Réforme, un moyen d'introduire parmi les chrétiens toutes les doctrines qu'on veut, est au contraire un moyen certain pour arrêter la licence des esprits [1]. »

Les deux nouvelles preuves présentées par Bossuet pour appuyer le principe d'autorité furent assez souvent utilisées par les théologiens, qui les enrichirent parfois de certains faits récents plus aptes à piquer l'attention. Mais la seconde ne tarda pas à soulever une controverse. Bossuet avait posé en principe que la variation dans l'exposé de la foi « était une marque de fausseté et d'inconséquence dans la doctrine exposée... ; que la vérité venue de Dieu a d'abord sa perfection », et que l'Église n'a jamais varié dans ses décisions. Le ministre Jurieu, au lieu de chercher à dissimuler les variations du protestantisme, prit l'offensive et prétendit prouver que l'Église, elle aussi, avait été soumise à la variation. Selon lui, les dogmes fondamentaux du christianisme, la Trinité et l'Incarnation, n'avaient été tirés au clair qu'à partir de la fin du quatrième siècle. Pendant longtemps les chrétiens s'étaient re-

1. *Variations*, préface, 8; 15, 1; 15, 149. Voir encore les *Avertissements*, 6, 3, 105 et 107. La thèse du livre des *Variations* se trouve dans Coccius, *Thesaurus catholicus* (Cologne, 1600), lib. 8, art. 7 et suiv.

présenté les Personnes divines comme inégales et avaient eu une notion inexacte de la personne du Sauveur. L'Église, elle non plus, n'avait donc pas possédé de prime abord la plénitude de la vérité. Elle avait progressé, tâtonné, et, pour nier ce fait, il fallait « avoir un front d'airain ou être d'une ignorance crasse et surprenante ». L'accusation, insolente dans sa forme, était dans le fond d'une gravité exceptionnelle. Bossuet répondit d'abord que la théorie de Jurieu était opposée à la Tradition; que, selon la doctrine des Pères, la foi était invariable, parfaite dès l'origine [1]. Et, à l'appui de son assertion, il cita ce texte de saint Vincent de Lérins : « L'Église de Jésus-Christ, soigneusement gardienne des dogmes qui lui ont été donnés en dépôt, n'y change jamais rien. Elle ne diminue point, elle n'ajoute point. Elle ne retranche point les choses nécessaires, elle n'ajoute point les superflues... Je ne puis assez m'étonner comment il y a des hommes si emportés et si aveugles... que non contents de la règle de la foi..., ils cherchent tous les jours des nouveautés et veulent toujours ajouter, changer, ôter quelque chose à la religion, comme si ce n'était pas un *dogme céleste* qui, révélé *une fois, nous suffit,* mais une *institution humaine* qui ne puisse être amenée à sa perfection qu'en la réformant [2]. »

Le texte de saint Vincent de Lérins prouvait bien que l'Église n'avait pu autoriser consciemment et volontairement une seule variation dans la foi. Mais excluait-il l'hypothèse d'une variation inconsciente? Bossuet lui-même comprit que, pour résoudre cette question, il fallait procéder par d'autres voies. Mais lesquelles? Deux tactiques se présentaient ici à lui. L'une, d'ordre théologique, consistait à tirer les conséquences logiques de la théorie de Jurieu et à en faire ressortir toute l'horreur; dans l'autre, qui était d'ordre historique, il s'agissait d'aborder résolument les textes incriminés et de les confronter impartialement avec la doctrine reçue depuis les grands conciles. Bossuet parut d'abord vouloir s'en tenir à la première méthode, et il établit péremptoirement que le ministre de Rot-

1. *Avertissements*, I, 3 à 5.
2. *Commonitorium*, I, M. 50, 639.

terdam faisait le jeu des sociniens [1]. Puis, se rendant compte que l'autre procédé était seul efficace, il examina les textes patristiques allégués par son adversaire. Ce n'est pas le lieu de le suivre dans cette enquête. Disons seulement qu'il concilia avec l'orthodoxie les expressions les plus inquiétantes des Pères, en avouant qu'elles contenaient des incorrections de langage et des figures outrées [2].

Donc la doctrine de l'Église est invariable. Est-ce à dire qu'elle ne soit susceptible d'aucun progrès? Bossuet se garda avec soin contre cet excès. Saint Augustin n'avait-il pas écrit : « Il y a plusieurs choses qui appartiennent à la foi catholique, lesquelles étant agitées par les hérétiques, dans l'obligation où l'on est de les soutenir contre eux, sont considérées *plus soigneusement, plus clairement* entendues, *plus vivement* inculquées; en sorte que la question émise par les ennemis de l'Église est une occasion d'apprendre »? Et ne lisait-on pas dans saint Vincent de Lérins que « les dogmes peuvent recevoir avec le temps la lumière, l'évidence, la distinction »? Bossuet cita ces textes et, appuyé sur eux, il proclama l'existence d'un progrès dogmatique dans l'Église, mais d'un progrès d'ordre verbal, constitué par des formules plus précises, par des arguments mieux adaptés aux besoins des esprits [3]. Plus tard l'auteur du *Sixième avertissement* revint sur ce sujet. Ce fut dans la *Défense de la Tradition*. Il s'agissait de répondre à Richard Simon, qui traitait saint Augustin de novateur dans les matières de la grâce et lui opposait la règle de saint Vincent de Lérins : *Quod ubique, quod semper*. Bossuet qui, dans la controverse avec Jurieu, avait mis l'accent sur l'immutabilité des dogmes, se fit cette fois l'avocat du progrès. Il établit que saint Augustin était arrivé sur les matières de la grâce à une netteté dont on ne trouvait pas d'exemple chez les docteurs plus anciens, notamment chez les Pères grecs, et qu'il devait être préféré à tous ses aînés. Il ajouta que la règle *quod*

---

1. *Avertissements*, I, 21.
2. *Avertissements*, 6, 1, 39 et suiv.
3. *Avertissements*, I, 27, 35 et 36. Bossuet se réfère à saint Augustin : *De civitate*, 16, 2, 1, M. 41, 477 : *De dono perseverantiae*, 53, M. 45, 1026 ; Voir encore les *Instructions pastorales sur les promesses*, I, 35.

ubique, quod semper était ici un piège habilement tendu aux simples par le « malfaisant » critique pour ébranler leur foi. « Ce piège, dit-il, qu'on tend aux simples, est d'autant plus dangereux qu'on le couvre de la spécieuse apparence de l'antiquité. Qu'y a-t-il de plus plausible et dans le fond de plus vrai que de dire avec Vincent de Lérins qu'il faut suivre les anciens; et qui croirait qu'on trompât le monde avec ce principe? C'est néanmoins la vérité et un effet manifeste de la captieuse critique de M. Simon. Il faut préférer l'antiquité : c'est la règle de Vincent de Lérins. Il fallait donc ajouter que, selon le même docteur, souvent la postérité parle plus clairement... Proposer toujours les anciens au préjudice de saint Augustin, c'est pour embrasser ce qui embrouille, abandonner ce qui éclaircit. [1] » Toutefois ne soyons pas dupes des apparences. Quand il réfute Richard Simon, Bossuet reste ce qu'il était à l'époque de sa polémique avec Jurieu. Dans la *Défense* comme dans les *Avertissements,* il ramène le progrès des dogmes à un progrès de formules; il ne dit rien de plus ici que là, seulement il le dit avec plus de force.

« Il n'est personne, si peu qu'on ait étudié les ouvrages théologiques de la primitive Église, qui ne sache que le langage des Pères antérieurs au concile de Nicée sur la divinité de Notre-Seigneur, peut bien plus aisément être concilié avec l'hypothèse des ariens que celui des Pères qui vinrent après ce concile. Ainsi, saint Justin parle du Fils comme servant le Père dans la création du monde, comme ayant été vu par Abraham... il en parle comme d'un ministre et d'un ange, et comme numériquement distinct du Père. De son côté, saint Clément parle du Verbe comme de l'instrument de Dieu, comme de celui qui approche le plus de l'Être suprême, comme du ministre de la volonté du Père tout-puissant. Le concile d'Antioche qui condamna Paul de Samosate, dit que le Fils apparut aux patriarches et conversa avec eux... [2] » Ainsi s'exprimait, vers 1840, un théologien encore anglican, mais qui

1. *Défense de la Tradition et des saints Pères*, 6, 3, 1, 8.
2. Newman, *Histoire du développement de la doctrine chrétienne*, ch. 8, § 1, trad. de Gondon, Paris, 1848, p. 400. Voir aussi Brémond, *Newman* (Paris, 1905), p. 78 et suiv.

marchait à son insu vers l'Église catholique. Le livre où étaient consignées les observations qu'on vient de lire en contenait d'autres du même genre. On y apprenait, par exemple, que « la nécessité du baptême des enfants, qui fort heureusement est regardée aujourd'hui comme une règle fondamentale du devoir des chrétiens, était appréciée avec moins d'exactitude dans la primitive Église[1] ». On y apprenait encore que « les prérogatives spéciales de sainte Marie, la *Vierge des Vierges* », attendirent assez tard pour être « reconnues pleinement » dans la liturgie catholique[2]. Ces constatations n'avaient sans doute rien de bien nouveau. Depuis longtemps les Petau, les Huet, les Mabillon, d'autres encore, avaient signalé des contrastes plus ou moins profonds entre la théologie de leurs contemporains et celle des premiers siècles. Ce qui était nouveau, c'était l'édifice que des matériaux, jusqu'alors inutilisés, servaient à construire. A l'encontre de Bossuet déclarant fièrement que « la vérité venue de Dieu a *d'abord* sa perfection », le théologien anglais ne craignait pas de prouver, par de multiples raisons, que la doctrine chrétienne avait dû être soumise à la loi du développement. L'*Histoire du développement de la doctrine chrétienne,* qui parut en 1845, et dont les dernières lignes sont une profession de foi à l'Église romaine, contenait des longueurs, des hors-d'œuvre qui en rendaient la lecture pénible. Elle prétendait enfermer la loi du développement de la doctrine chrétienne dans des formules dont l'apparente précision cachait souvent de vagues comparaisons, des métaphores aussi décevantes que brillantes. Elle laissait donc à désirer. Mais ce livre, imparfait à plus d'un titre, ouvrait aux théologiens un monde nouveau et inconnu dont il ne restait plus qu'à dresser la carte : là était son mérite. Newman a introduit dans la théologie l'idée d'une vie des dogmes : il a été un initiateur.

---

1. *Histoire du développement*, ch. 8, § 2, p. 413. A preuve de son assertion, Newman rappelle que saint Grégoire de Nazianze, saint Basile et saint Augustin, dont les mères étaient chrétiennes, ne furent pas baptisés avant d'être adultes.
2. *Histoire du développement*, ch. 7, § 4, p. 385.

CHAPITRE IV

INFAILLIBILITÉ DE L'AUTORITÉ ENSEIGNANTE

Le Sauveur a donc fondé son Église sur le principe d'autorité. Il a établi au milieu d'elle un enseignement oral destiné à dispenser aux chrétiens la vérité révélée. Mais l'autorité enseignante sera-t-elle toujours fidèle à sa mission? Sera-t-elle protégée contre l'erreur? Ne pourra-t-elle pas, au contraire, y tomber et y entraîner les âmes? Cette question n'attira pas l'attention des premiers controversistes du seizième siècle qui ne la traitèrent pas ou lui consacrèrent tout au plus quelques lignes. Melchior Cano, l'un des premiers, s'arrêta devant elle et, dans une dissertation en quatre points, il prouva successivement que l'Église ne peut défaillir dans la foi, qu'elle ne peut se tromper dans sa croyance, que ce privilège de l'inerrance dogmatique est perpétuel, et qu'il a été accordé non seulement à l'ensemble des fidèles, mais encore aux pasteurs [1].

L'Église ne peut défaillir dans la foi. Témoin tout d'abord les textes d'Osée et du Cantique [2] dans lesquels Dieu l'appelle son épouse et déclare qu'il a contracté avec elle un mariage indissoluble, lequel exclut manifestement toute souillure d'erreur dans la foi. Témoin, en second lieu, la parole du Sauveur en saint Matthieu : *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi* [3], dont le pape saint Léon

---

1. *De locis theologicis*, 4. 4.
2. *Os.*, 2. 19; *Cant.*, 3. 4.
3. *Matth.*, 28. 20.

s'est servi pour établir l'infaillibilité de l'Église. Témoin encore, entre plusieurs autres, les passages suivants de l'Ancien Testament : « Il régnera éternellement dans la maison de Jacob et son règne n'aura pas de fin. — Voici, dit le Seigneur, quelle sera mon alliance : mon esprit qui est en toi et mes paroles que j'ai mises dans ta bouche ne sortiront pas de ta bouche ni de la bouche de tes enfants, et cela pour l'éternité. — Le Seigneur a choisi Sion; il l'a choisie pour son habitation : là est mon repos pour les siècles des siècles. » Témoin enfin cette déclaration si claire du Christ : « J'établirai sur cette pierre mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle [1]. »

Par les textes qui précèdent, l'Église est donc assurée de posséder toujours la vérité. Mais la possédera-t-elle sans aucun alliage impur? Si elle ne peut laisser tomber aucun des dogmes qui lui ont été confiés, ne pourra-t-elle pas laisser des erreurs pénétrer parmi ses croyances? Ou, au contraire, devons-nous dire que, comme elle conservera tous les dogmes, elle saura écarter d'eux les scories? Oui. Et les textes suivants, à défaut de ceux qu'on vient de lire, appuient solidement cette assertion : « (Dieu) a fait (le Christ) la tête de son Église qui est son corps [2] », d'où il suit que l'erreur ne pourrait souiller l'Église sans souiller le Christ lui-même. « Je prierai mon Père et il vous donnera un autre paraclet pour qu'il demeure éternellement avec vous. Ce sera l'Esprit de vérité... Vous le connaîtrez, parce qu'il demeurera en vous... Le Saint-Esprit paraclet... vous enseignera tout et il vous suggérera tout ce que je vous dirai... Quand l'Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité [3]. » Sans doute les hérétiques restreignent ces promesses aux apôtres. Mais ils se trompent manifestement et les paroles du Sauveur s'adressent, en même temps qu'aux apôtres, à tous leurs successeurs. C'est ce que prouve la formule « pour qu'il demeure éternellement avec vous ». C'est ce que prouve également ce texte : « Je ne prie

1. *Luc.*, 1. 32; *Is.*, 59. 21; *Ps.* 131. 13; *Matth.*, 16. 18.
2. *Eph.*, 1. 22.
3. *Jo.*, 14. 16.

pas seulement pour eux, mais pour tous ceux qui croiront en moi par leur parole[1]. »

En promettant l'infaillibilité à son Église, Notre-Seigneur n'avait pas seulement en vue les fidèles des premiers siècles, il s'adressait à l'Église de tous les temps. Cette troisième conclusion découle si manifestement des textes précédents qu'il est inutile d'insister; et l'on peut passer immédiatement à la quatrième conclusion, à savoir que l'infaillibilité n'appartient pas seulement à l'Église en tant que réunion des fidèles du monde entier, mais encore aux pasteurs de l'Église. Oui, les enseignements dogmatiques donnés aux fidèles par les pasteurs considérés dans leur ensemble sont infaillibles. Nous le savons d'abord par le texte de saint Paul : « Il a établi les uns apôtres, les autres prophètes, les autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs pour procurer la sanctification des saints, pour travailler et édifier le corps du Christ, jusqu'à ce que nous soyons tous réunis dans l'unité de la foi et la connaissance du Fils de Dieu... pour que nous ne soyons pas ballottés comme des enfants à tout vent de doctrine[2]. » Dans cet endroit, saint Paul suppose évidemment que le corps enseignant sera infaillible, car si les pasteurs se trompaient, les fidèles seraient ballottés par eux à tout vent de doctrine, ce que précisément le Christ a voulu éviter. Nous arrivons au même résultat par cet autre texte de saint Paul qui nous dit que l'Église est « la colonne et le soutien de la vérité[3] », ce qui ne serait certes pas si les pasteurs pouvaient donner aux fidèles des enseignements erronés. Et puis, Notre-Seigneur a dit : « Les scribes et les pharisiens sont assis sur la chaire de Moïse, faites tout ce qu'ils vous diront[4]. » Or s'il ne s'était adressé qu'aux Juifs qui l'écoutaient, il n'aurait pas laissé les auteurs inspirés consigner ces paroles dans les évangiles. Dès lors que nous trouvons ce précepte fixé par écrit, nous devons conclure, selon la remarque d'un vieil auteur, qu'il s'applique à nous.

1. *Jo.*, 17. 20.
2. *Eph.*, 4. 11.
3. *I Tim.*, 3. 15.
4. *Matth.*, 23. 3.

L'infaillibilité du corps des pasteurs est donc attestée par l'Écriture. Elle est encore attestée par la tradition. Quand Hégésippe fit l'enquête dogmatique dont parle Eusèbe, il se mit en rapport, non avec le peuple, mais avec les évêques [1]. Quand Irénée opposa aux hérétiques l'autorité de l'Église, il se borna à leur mettre sous les yeux la doctrine des évêques d'origine apostolique [2]. Cyprien déclare dans un de ses livres que celui-là n'est pas dans l'Église qui combat les évêques du Christ, qui se sépare du clergé [3]. Il enseigne, dans une de ses lettres, que la parole du Sauveur : « Qui vous écoute, m'écoute ; qui vous méprise, me méprise », s'adresse non seulement aux apôtres, mais encore à tous les successeurs des apôtres. Il ajoute que ce qui constitue l'Église, c'est l'union du peuple à l'évêque, l'union du troupeau au pasteur, de sorte que ceux qui ne sont pas unis à leur évêque sont hors de l'Église [4]. Enfin saint Augustin incarne l'autorité de l'Église dans les évêques successeurs des apôtres [5].

Ici, Cano, qui a achevé la démonstration de l'infaillibilité de l'Église, aborde les objections des protestants. Presque toutes les difficultés que les hérétiques soulèvent contre la doctrine catholique dérivent de leur théorie de l'Église invisible. Nous les rencontrerons bientôt. Il en est une cependant qui fait abstraction de la notion de l'Église et qui a pour point de départ le sentiment d'incrédulité auquel les apôtres se seraient abandonnés après la mort du Sauveur. Melchior Cano répond que le fait allégué, fût-il exact, n'aurait aucune portée. A l'époque de la mort du Sauveur, les apôtres n'étaient pas encore établis pasteurs de l'Église. Ils pouvaient donc perdre la foi sans que cela tirât à conséquence pour le corps pastoral qui n'était pas constitué. Mais le fait est inexact, au moins tel que l'objection le présente. Quelques apôtres perdirent sans doute la foi après la mort de Notre-Seigneur, mais non pas tous. C'est ce que prouve le texte de saint Matthieu : *Videntes eum*

1. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, 4. 22.
2. *Haer.*, 3. 3. 2 ; 3. 4. 1, M. 7. 848, 855.
3. *De catholicae Ecclesiae unitate*, 17 : Hartel, 1. 226.
4. *Ep.* 66. 4, II. 1. 729.
5. *Contra Faustum*, 28. 4, M. 41. 486.

adoraverunt, quidam autem dubitaverunt[1]. Et le texte de saint Marc : *Exprobravit incredulitatem eorum*[2], qui, pris isolément, pourrait paraître inquiétant, s'explique aisément quand on l'éclaire par celui de saint Matthieu.

Melchior Cano n'avait consacré qu'une thèse à défendre l'infaillibilité de l'Église. Bellarmin rédigea sur ce sujet deux dissertations : l'une où il démontra que l'Église, considérée soit dans ses fidèles soit dans ses évêques, est indéfectible et infaillible, qu'elle ne peut, en d'autres termes, ni perdre le trésor de la foi ni l'associer à des erreurs qui l'altéreraient[3]; l'autre où, laissant de côté les fidèles, il prouva que l'Église enseignante, représentée dans les conciles généraux, jouit du privilège de l'infaillibilité[4]. Ces deux constructions sont élevées à l'aide des attestations scripturaires que nous venons de rencontrer : *Spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem. — Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam et portae inferi non praevalebunt adversus eam. — Ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. — Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis. — Et ipse dedit... pastores et doctores ad consummationem sanctorum... donec occurramus omnes in unitatem fidei. — Deus fundavit eam in aeternum. — Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam quae est corpus ejus.* On y trouve encore quelques autres textes soit de l'Ancien soit du Nouveau Testament, notamment ceux que voici : *Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, illic sum in medio eorum. — Dic Ecclesiae; si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi velut ethnicus et publicanus. — Visum est Spiritui sancto et nobis. — Qui vos audit me audit. — Obedite praepositis vestris. — Vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei*[5]. Ces témoignages sont généralement accompagnés de commentaires destinés à expliquer que Notre-Seigneur, qui a promis d'être avec deux ou trois chrétiens

1. *Matth.*, 28. 17.
2. *Marc.*, 16. 14.
3. *De conciliis et Ecclesia*, 3. 13 et 14.
4. *De conciliis et Ecclesia*, 2. 1 et suiv.
5. *Matth.*, 18. 20; 18. 17; *Act.*, 15. 28; *Luc.*, 10. 16; *Hebr.*, 13. 17. *Act.*, 20. 28.

priant en son nom, promet *a fortiori* son assistance à l'Église enseignante; que les apôtres eurent conscience, au concile de Jérusalem, d'être les organes du Saint-Esprit; que l'obligation imposée aux fidèles d'obéir à leurs pasteurs entraîne, par voie de conséquence, l'infaillibilité de ces derniers, puisque l'Église, considérée dans son ensemble, doit rester attachée à la foi; que les enseignements distribués aux fidèles au nom de l'Église sont donc à l'abri de l'erreur; et que si le privilège de l'infaillibilité n'a pas été promis — l'expérience en fait foi — à chaque pasteur pris individuellement, il est au moins assuré à l'ensemble du corps pastoral et aux conciles généraux qui représentent légitimement ce corps.

Comme il avait développé la preuve scripturaire de l'infaillibilité de l'Église, Bellarmin compléta la preuve patristique ébauchée par Cano. Il constata la croyance à l'exemption de toute erreur dans ce texte ironique de Tertullien : « Soit. Toutes les églises se sont trompées; le Saint-Esprit n'a veillé sur aucune [1]. » Il la constata également dans les déclarations suivantes de saint Augustin : « Nous restons fidèles à l'Écriture quand nous faisons ce que prescrit l'Église... Quiconque craint de se tromper dans l'interprétation d'un texte infaillible mais obscur de l'Écriture doit consulter l'Église [2]. » « S'élever contre le sentiment de l'Église universelle est l'indice d'un orgueil insensé [3]. » Quant à la croyance à l'infaillibilité des conciles, il la signala dans cette profession de foi de saint Ambroise : « Je suis attaché au concile de Nicée, et ni le glaive ni la mort ne pourront m'en séparer [4] »; dans ce défi adressé par saint Jérôme aux lucifériens : « Comment (Athanase et les autres docteurs) auraient-ils pu travailler contre le concile de Nicée, eux qui avaient souffert l'exil pour ce concile [5] ? »; dans cet autre défi de Grégoire de Nazianze aux apollinaristes : « Qu'ils nous disent quel est le concile qui les a ap-

---

1. *Praescript.* 28, M. 2. 40.
2. *Contra Cresconium*, 1. 39, M. 43. 466.
3. *Ep.* 51. 6, M. 33. 202.
4. *Ep. ad Valentinianum.* 21. 11, M. 16. 1005.
5. *Dialogus adversus lucifer*, 19, M. 23. 173.

prouvés et nous acceptons alors leur doctrine[1] »; dans cette déclaration d'Athanase : « La parole du Seigneur promulguée par le concile de Nicée demeure éternellement[2] »; enfin dans de nombreuses maximes patristiques qui présentaient les décisions des conciles généraux comme irrévocables, comme l'expression de la croyance de l'Église, et auxquelles il renvoya sans les citer.

Toutefois ce qui constitue la valeur du travail de Bellarmin, ce qui lui assure la supériorité sur l'œuvre de Melchior Cano, c'est moins le nombre des textes qu'on y trouve rassemblés pour prouver l'infaillibilité, que le soin avec lequel les objections y sont réfutées. Depuis le milieu du seizième siècle, les protestants avaient recueilli, tant dans l'Écriture que dans l'histoire ou chez les Pères, des textes et des faits qui leur semblaient contredire la doctrine catholique, et ils les lançaient sans retenue à la face des controversistes. Dans l'Ancien Testament, la vérité n'avait-elle pas disparu à diverses reprises de la surface de la terre[3]? Ne lisait-on pas dans l'Écriture : « L'hostie et le sacrifice cesseront. — Croyez-vous que le Fils de l'homme trouvera de la foi sur la terre quand il viendra? — Il faut d'abord que l'apostasie vienne et que l'homme du péché se révèle[4] »? Ces prophéties n'annonçaient-elles pas une éclipse totale de la foi chrétienne? Et puis, saint Jérôme n'avait-il pas écrit cette phrase célèbre : *Ingemuit totus orbis et se arianum esse miratus est*[5]? Saint Hilaire[6], saint Basile[7], saint Bernard[8] n'avaient-ils pas gémi sur l'état de la foi à leur époque? Telles étaient les objections au moyen desquelles les disciples de Luther travaillaient à ébranler le dogme de l'infaillibilité de l'Église. Ils en avaient d'autres plus spécialement à l'adresse des conciles. A les entendre, les Pères

1. *Ep. ad Cledonium*, 101. 1, M. 33. 177.
2. *Ad Afros*, 2, M. 26. 1032.
3. *III Reg.* 19. 10 et 18 (rapportés par saint Paul, *Rom.*, 11. 3 et 4); *Is.*, 1. 6; *Jer.*, 2. 26; *II Paral.*, 15. 3.
4. *Daniel*, 9. 27; *Luc*, 18, 8; *II Thess.* 2. 3.
5. *Dial. adv. luciferianos*, 19, M. 23. 172.
6. *Contra Auxentium*, 12, M. 10. 616.
7. *Ep.* 92. 2 et 243. 4.
8. *In Cantic.*, serm. 33. 8.

parlaient assez irrévérencieusement des assemblées conciliaires et leur déniaient en tout cas l'infaillibilité. D'ailleurs ils prétendaient avoir relevé des erreurs dans divers conciles.

Toutes ces difficultés sont discutées et résolues l'une après l'autre par Bellarmin[1]. Le tableau que les prophètes font de l'incrédulité des juifs ou de la perversité de leurs pasteurs est un peu poussé au noir. Les écrivains sacrés ont exagéré les méfaits de leurs contemporains pour les condamner avec plus de solennité[2]. D'ailleurs, la synagogue n'avait pas reçu les promesses faites à l'Église et, quand même elle aurait parfois défailli complètement, on n'aurait pas le droit d'unir sa cause à celle de la société fondée par le Sauveur. L'infaillibilité de l'Église ne se heurte donc à aucun des textes qui flétrissent la conduite des juifs. Elle n'est pas non plus en opposition avec les autres endroits de l'Écriture allégués par les protestants. La parole de Daniel : « *deficiet hostia et sacrificium* » vise, non pas le temps de l'Antéchrist, mais l'époque de la ruine de Jérusalem. Quand il posa la question rapportée par saint Luc, Notre-Seigneur avait en vue, non la simple adhésion aux vérités révélées, mais la foi vivifiée par la charité. C'est d'elle qu'il a demandé si elle existerait encore sur la terre lors de son retour. Pour ce qui est de « l'apostasie » présentée par saint Paul comme devant précéder la fin du monde, on doit voir en elle ou bien l'Antéchrist, ou bien la chute de l'empire romain. Que si l'on tient à considérer ce mot comme l'annonce de l'abandon de la foi, on doit au moins l'entendre d'un abandon partiel et non général.

Les protestants font grand bruit autour de la parole de saint Jérôme « *ingemuit...* ». Mais d'abord le *totus orbis* est une simple manière de parler qui demande à ne pas être prise à la lettre. Saint Jérôme vise une grande partie de l'univers chrétien et non l'univers chrétien tout entier. Son *arianum se esse miratus est* est dans le même cas. Le saint docteur désigne ici les évêques du concile de Rimini qui, dans leur

1. *De conciliis et Ecclesia,* 3. 16.

2. *Loc. cit.* Bellarmin prouve par saint Augustin (*De unitate Ecclesiae,* 34, M. 43. 417 et *Post collationem,* 32, M. 43. 673) que l'Écriture emploie parfois le mot « tous » dans un sens hyperbolique.

simplicité, se laissèrent arracher la suppression du terme « homoousios ». Ces prélats firent certes le jeu de l'hérésie arienne. Mais ils le firent de bonne foi, sans soupçonner la portée de leur acte, qu'ils rétractèrent dès qu'on leur ouvrit les yeux. Ils ne furent donc pas hérétiques, attendu que l'on ne peut être hérétique sans le savoir et sans le vouloir. Saint Jérôme a commis une grave erreur, s'il les a réellement rangés parmi les ariens. Mais la formule *miratus est* dont il se sert prouve que telle n'est pas sa pensée. Il nous montre l'univers « surpris » de se trouver arien; il croit donc que l'on n'était pas arien de cœur et que l'on avait été associé aux ariens par mégarde. En somme, les protestants ne peuvent mettre sous le patronage de saint Jérôme leurs attaques contre l'infaillibilité de l'Église. Ils ne peuvent non plus se réclamer ni de saint Hilaire, ni de saint Basile, ni de saint Bernard. Ce dernier, en effet, accuse le clergé de corruption, mais non d'hérésie. Saint Basile s'apitoie sur le malheureux sort des catholiques en butte aux vexations des ariens; il ne leur reproche aucun crime. Quant à l'évêque de Poitiers, il parle bien d'un désarroi complet, mais il ne s'occupe que de l'église de Milan. Aucun ne laisse entendre que la foi a disparu de l'Église universelle.

Les protestants prétendent que les Pères ont traité les conciles avec plus ou moins de désinvolture[1]. Et, à l'appui de leur assertion, ils appellent en témoignage saint Grégoire de Nazianze, saint Augustin et saint Léon. Le saint évêque de Nazianze parle, en effet, avec mépris de certains conciles, mais il a en vue des conciles illégitimes, des conciliabules. Quand il fait mention de Nicée, c'est toujours avec la plus profonde vénération. Son nom doit donc être écarté du débat. Le texte de saint Augustin allégué par les protestants est plus spécieux. Ce saint docteur dit dans le *De baptismo* : « Qui ne sait... que les conciles régionaux ou provinciaux cèdent à l'autorité des conciles pléniers, à la formation desquels l'univers entier concourt, et que les conciles pléniers eux-mêmes sont souvent corrigés par des conciles postérieurs[2] »? Les protestants triom-

1. *De conciliis et Ecclesia*, 2. 7.
2. *De baptismo*, 2. 4, M. 43. 129 (voir aussi n. 14, p. 135).

phent de ce *plenaria saepe priora posterioribus emendari.* Mais, tout d'abord, quand saint Augustin dit que les conciles pléniers sont souvent corrigés par des conciles postérieurs, il a peut-être en vue les conciliabules comme le *Brigandage* d'Éphèse qui, en effet, a été corrigé par Chalcédoine. Mais accordons qu'il parle des conciles légitimes. On peut supposer qu'il porte son attention exclusivement sur les questions de fait, dans lesquelles, en effet, les conciles ne sont pas infaillibles. Et cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable que saint Augustin s'adresse ici aux donatistes, qui s'étaient séparés des catholiques parce qu'ils croyaient l'évêque Cécilien coupable, c'est-à-dire à propos d'une question de fait. Voilà une seconde solution. Il y en a une troisième, qui consiste à dire que saint Augustin entend parler, non des dogmes de foi, mais des préceptes des mœurs. Dans cette hypothèse, il voudrait dire que telle mesure, bonne à l'époque où elle fut prise par un concile plénier, pourra, par suite des circonstances, devenir nuisible et être abolie par un autre concile. En résumé, le *plenaria saepe priora posterioribus emendari* est susceptible de trois solutions et ne prouve aucunement que saint Augustin déniait aux conciles généraux le privilège de l'infaillibilité. Saint Léon ne patronne pas davantage la thèse protestante. Sans doute il a critiqué le concile de Chalcédoine [1], et c'est ce qu'objectent les disciples de Luther. Mais il l'a critiqué au sujet du vingt-huitième canon que les Pères de Chalcédoine avaient adopté malgré l'opposition des légats du Saint-Siège. Et comme, selon la doctrine catholique, un concile cesse d'être général et de représenter l'Église universelle dès qu'il cesse d'agir de concert avec le pape, les critiques de saint Léon s'adressent à une assemblée d'évêques qui n'est plus un concile général.

Au dire des protestants, plusieurs conciles seraient tombés dans l'erreur. Le concile de Néo-Césarée, par exemple, aurait interdit les secondes noces, et le concile de Laodicée aurait professé la même doctrine, quoique avec moins de netteté. Le

---

1. *Ep. ad Anatol.*, 106. 3, M. 54. 1005; *ep. ad Marcianum*, 104. 2, p. 993; *ep. ad Pulcheriam*, 105. 2, p. 999.

concile de Nicée aurait adopté les errements de saint Cyprien dans la question du baptême des hérétiques. Le second concile d'Arles, qui a condamné le mariage des prêtres, se serait mis en opposition avec les conciles de Gangres et de Nicée qui ont autorisé les prêtres à garder leurs épouses. Le concile de Constantinople de 381 aurait enfreint les règlements de Nicée au sujet de l'ordre de préséance des évêques. Le premier concile de Tolède aurait autorisé le concubinat. Le concile de Worms aurait — contrairement à la doctrine de saint Thomas — prescrit de donner la communion aux gens suspects de vol, pour découvrir leur culpabilité. Le second concile de Nicée, approuvé par le Saint-Siège, aurait émis, sur le culte des images, des maximes qui furent condamnées plus tard par le concile de Francfort, approuvé, lui aussi, par le Saint-Siège.

Ces objections peuvent être résolues comme il suit [1].

Le concile de Néo-Césarée semble, en effet, s'occuper des bigames [2]. Mais on peut supposer qu'il a en vue la bigamie simultanée et non la bigamie successive, c'est-à-dire les secondes noces. Ou, s'il traite des secondes noces, on peut penser qu'il interdit, non le mariage lui-même, mais seulement la solennité du mariage, ce qui est conforme à la pratique de l'Église. Quant au concile de Laodicée, bien loin de condamner les secondes noces, il tient au contraire à proclamer leur légitimité contre certains évêques de l'époque qui voulaient les interdire [3]. Il est vrai — et c'est sur ce point que les protestants basent leur objection — que le concile déclare vouloir user « d'indulgence » à l'égard des secondes noces. Mais cette expression, si elle prouve que les Pères de Laodicée ont eu peu d'estime pour la réitération du mariage, ne donne pas à entendre qu'ils l'ont condamnée.

---

1. *De conciliis et Ecclesia*, 2. 8.

2. Canon 7, HARDUIN, 1. 283 : « Le prêtre ne doit pas prendre part aux banquets des secondes noces. Puisque ceux qui pratiquent les secondes noces doivent demander la pénitence, quel est le prêtre qui pourrait approuver les secondes noces en festoyant en leur honneur? »

3. Canon 1, HARDUIN, 1. 781 : « Nous avons décidé de pardonner et de rendre la communion ecclésiastique — conformément aux règlements ecclésiastiques, après un court espace de temps et pourvu qu'ils s'adonnent à la prière et au jeûne — à ceux qui contractent un second mariage régulier... »

Le concile de Nicée s'est prononcé contre la validité du baptême donné par les paulianistes[1]. Mais cela tient à ce que ces hérétiques, qui rejetaient la divinité du Christ, ne baptisaient pas au nom des trois personnes divines. Il n'y a donc aucun rapprochement à instituer entre la décision de Nicée et l'erreur de saint Cyprien.

L'opposition que l'on prétend apercevoir entre la législation d'Arles qui interdit le mariage des prêtres et la législation de Gangres qui autorise ce mariage n'est pas fondée. Les Pères de Gangres défendirent aux fidèles de mépriser les prêtres mariés[2]; mais ils entendaient évidemment parler de prêtres qui avaient été dans les liens du mariage avant le sacerdoce et non de prêtres continuant à user du mariage après l'ordination. Quant au plaidoyer que Paphnuce aurait prononcé et fait agréer à Nicée en faveur du mariage des prêtres[3], on doit le reléguer parmi les fables.

Il est exact que le concile de Constantinople de 381 modifia l'ordre de préséance fixé à Nicée, en donnant à l'évêque de Constantinople la seconde place que Nicée avait réservée pour l'évêque d'Alexandrie. Mais ce fait ne soulève aucune difficulté sérieuse, puisqu'il est strictement d'ordre disciplinaire. Sans doute les papes n'acceptèrent jamais cette modification. Cela tient à ce qu'elle ne leur paraissait pas justifiée.

Le concile de Tolède a désigné sous le nom de concubines des épouses légitimes, mais qui étaient dépourvues de dot et dont le mariage avait été contracté sans aucune solennité[4]. Dans ces conditions, le texte du concile n'a rien que de naturel. Il n'en est pas de même du texte du concile de Worms où on doit reconnaître que l'on est en face d'un abus. Mais le concile de Worms n'a jamais été considéré que comme un concile

1. Canon 19.
2. Canon 4, Harduin, I. 534 : « On doit excommunier celui qui dit, en parlant d'un prêtre marié, qu'on ne doit pas prendre part au service divin quand il offre le sacrifice. » (Harduin, I. 534).
3. Socrates, *Hist. eccl.*, I. 8.
4. Canon 17, Harduin, I. 990 : « Le chrétien qui a une femme chrétienne et en plus une concubine, ne doit pas être admis à la communion; mais on doit l'admettre quand il n'a pas d'autre femme qu'une concubine. »

provincial et personne n'a jamais défendu l'infaillibilité des conciles provinciaux.

Reste le second concile de Nicée (787). Cette assemblée autorisa le culte des images et condamna la décision contraire prise par un concile tenu à Constantinople, quelques années auparavant, sous Constantin Copronyme. Mais comme le concile de Constantinople, était illégitime, sa condamnation par le second concile de Nicée ne soulève aucun problème. Du reste, ce n'est pas de ce côté que les protestants portent leurs attaques. Ce qu'ils mettent en opposition, ce sont les décrets de Nicée (787) et de Francfort (794), dont l'un préconise le culte des images, tandis que l'autre le condamne. Certains auteurs anciens ont essayé de prouver que les Pères de Francfort avaient réprouvé, non pas le second concile de Nicée, mais celui de Constantinople tenu sous les auspices de Copronyme. Malheureusement cette tentative, inspirée par de louables intentions, ne saurait être menée à bien. On doit reconnaître que c'est la décision de Nicée qui a été condamnée à Francfort. Mais les protestants n'ont le droit de tirer de ce fait aucune conclusion contre l'infaillibilité des conciles généraux. Et cela pour plusieurs raisons. D'abord le concile de Francfort n'est pas un concile général. Son décret, quoi qu'en disent les Centuriateurs, n'a pas été approuvé par les légats romains. Au contraire, il a été rejeté solennellement par le pape Adrien, qui a réfuté, dans une dissertation en règle, les *Livres carolins*. Un catholique peut donc, sans que sa foi en souffre, se désintéresser des évêques francs. Néanmoins, et c'est la seconde raison pour laquelle les protestants n'ont aucun profit à tirer du concile de Francfort, l'orthodoxie des susdits évêques peut être défendue au nom de la vérité historique. Ils ont sans doute condamné le second concile de Nicée, mais parce qu'on leur avait fait croire que ce concile avait été tenu malgré le pape et qu'il avait revendiqué pour les images le droit à un culte de latrie, c'est-à-dire à l'adoration dans le sens propre du mot. Ils ont été dupes de deux erreurs de fait, mais leur foi était pure. Le seul coupable dans cette affaire, c'est l'auteur des *Livres carolins*. C'est lui, et lui seul, qui a calomnié le second concile de Nicée et trompé les Pères de

Francfort. Or, quoi qu'en disent les protestants, les *Livres carolins* n'ont pas été écrits par Charlemagne. Mais quand même le grand empereur serait l'auteur de ce pernicieux traité, qu'aurions-nous à craindre? Ce ne sont pas les rois, dit saint Jean Damascène, qui ont reçu le dépôt de la foi, ce sont les évêques et les prêtres. L'erreur d'un soldat ne saurait être un fait bien troublant pour une conscience catholique.

Dans la thèse dont on vient de lire le résumé, il y a, on l'a vu, deux parties distinctes, à savoir : l'exposé des preuves de l'infaillibilité et la solution des objections. Il nous reste maintenant à connaître le sort de l'une et de l'autre. Un demi-siècle après Bellarmin, les frères de Walembourg glanèrent dans la tradition quelques attestations de l'infaillibilité qui avaient échappé à l'auteur des *Controverses* [1]. Ils rapportèrent notamment de leur enquête les textes suivants : « L'Église est une, elle est vraie, elle est catholique. Elle combat les hérésies. Elle peut combattre, elle ne peut être terrassée. Toutes les hérésies se sont détachées d'elle, comme les sarments inutiles que l'on détache du tronc. Quant à elle, elle demeure fixée à sa racine, unie à la vigne, à la charité ; les portes de l'enfer ne pourront pas la vaincre [3]. Ce que Dieu seul peut procurer, à savoir la rémission des péchés et le pouvoir pour l'Église de rester immobile au milieu des flots qui font rage autour d'elle, le Christ l'a promis [4]. — Ce qui est admirable, ce n'est pas seulement que le Christ a étendu son Église dans le monde entier, c'est encore qu'il l'a rendue invincible dans les combats qu'elle a à livrer [5]. — La sainte Église n'abandonnera jamais ici-bas la foi catholique. — La preuve qu'elle ne sera vaincue ni par les calamités ni par les persécutions, c'est la promesse que lui a faite celui sur qui elle a été bâtie : *portae inferi non praevalebunt.* — Je crois que les portes de l'enfer qui ne doivent pas prévaloir contre l'Église sont les

1. *Profess. fidei*, 17, dans le *Theologiae cursus* de Migne, I. 1271.
2. Saint Augustin, *De symbolo*, 11, M. 40. 635 : « ...pugnare potest, expugnare non potest ».
3. Saint Chrysostome, *In Matth.* homil. 51. 2, M. 58. 531.
4. Saint Chrysostome, *Quod Christus sit Deus*, 12. M. 48. 829.
5. *In I Reg.*, lib. 3, n. 30 (parmi les œuvres de saint Grégoire), M. 79. 159.

péchés et les vices, ou, du moins, les doctrines hérétiques [1]. » Grâce aux frères de Walembourg, la démonstration patristique de l'infaillibilité de l'Église établie par Bellarmin s'enrichit donc de plusieurs témoignages.

La démonstration scripturaire fit, de son côté, quelques progrès, grâce à Bossuet qui s'efforça de mettre en lumière la parole : *Ecce ego vobiscum sum* [2]. « Qu'est-ce encore, *avec vous,* dans la promesse de Jésus-Christ ? Avec vous, *enseignants et baptisants.* Ceux qui veulent être *enseignés de Dieu* n'auront qu'à vous croire, comme ceux qui voudront être baptisés n'auront qu'à s'adresser à vous. Mais peut-être que cette promesse : « Je suis avec vous » souffrira de l'interruption? Non, Jésus-Christ n'oublie rien : *Je suis avec vous* tous les jours. Quelle discontinuation y a-t-il à craindre avec des paroles si claires ? Enfin, de peur qu'on ne croie qu'un secours si présent et si efficace ne soit promis que pour un temps : *Je suis,* dit-il, avec vous jusqu'*à la fin des siècles.* Ce n'est pas seulement avec ceux à qui je parlais alors, que je dois être, c'est-à-dire avec mes apôtres. Le cours de leur vie est borné, mais aussi ma promesse va plus loin et je les vois dans leurs successeurs... De là suivent ces deux vérités qui sont deux dogmes certains de notre foi : l'une qu'il ne faut pas craindre que la succession des apôtres, tant que Jésus-Christ sera avec elle — et il y sera toujours sans la moindre interruption, comme on l'a vu — enseigne jamais l'erreur ou perde les sacrements... La seconde, qu'il n'est permis en aucun instant de se retirer d'avec cette succession apostolique. »

Les preuves de l'infaillibilité de l'Église restèrent à peu près au point où les avaient amenées les frères de Walembourg et Bossuet. Mais qu'est-il advenu des objections et de leurs solutions ? On peut dire que toutes les difficultés, à l'aplanissement desquelles Bellarmin avait travaillé, se sont évanouies. Non pas que les explications fournies par l'illustre cardinal aient toujours paru satisfaisantes. Des savants catholiques eux-

---

1. Saint Jérôme, *In Matth.*, 16. 18, M. 26. 118.
2. *Instructions pastorales sur les promesses de l'Église*, 1. 5. Voir aussi 11. 38.

mêmes ont reconnu que plusieurs des réponses fournies par l'illustre cardinal laissaient à désirer, et ils les ont abandonnées [1]. Mais catholiques et protestants, par une sorte d'accord tacite, se sont peu à peu habitués à restreindre la portée des problèmes soulevés par l'étude des conciles. Ils les ont traités comme des questions d'histoire dont l'infaillibilité de l'Église n'est pas solidaire.

En revanche, une difficulté qui existait à peine au commencement du dix-septième siècle, se mit bientôt à grandir et à prendre des développements considérables, A l'origine, quand on objectait aux protestants le *Portae inferi non praevalebunt* et le *Ecce ego vobiscum sum*, ils se réfugiaient derrière la théorie de l'Église invisible que nous connaissons ; ils expliquaient que les promesses du Sauveur avaient été faites à la phalange des saints ou des prédestinés et non à l'organisme social qui s'intitulait l'Église catholique. Mais ils finirent par trouver cette solution insuffisante et ils en mirent d'autres à sa place. Ils dirent donc que, par les paroles *Ecce ego,* le Sauveur s'était engagé à maintenir dans son Église le dépôt des vérités révélées, mais non à préserver ce dépôt de tout alliage impur. Quelques-uns même, enlevant à l'auguste promesse toute portée dogmatique, prétendirent que la présence du Christ dans son Église était destinée, non à éclairer les esprits, mais à consoler les cœurs et à fortifier les volontés. Ils faisaient de plus observer que les apôtres ayant reçu le triple privilège de l'infaillibilité personnelle, de la sainteté et des miracles, les théologiens catholiques, qui revendiquaient pour leurs pasteurs la succession des apôtres, manquaient à la logique en ne réclamant que l'infaillibilité collective pour ces mêmes pasteurs et qu'ils devaient aller jusqu'au bout, c'est-à-dire attri-

---

1. Par exemple, Noel Alexandre, *Historia eccl.*, in saec. 4, dissert. 19; Lupus, *Dissertatio de latinorum episcoporum et clericorum caelibatu*, cap. 2 (Venise, 1725) t. 4, p. 5; Tillemont, 6. 821 (note 20 sur le concile de Nicée) ont maintenu la réalité de la protestation élevée par Paphnuce à Nicée contre le projet de loi relatif au célibat ecclésiastique. Héfélé (*Histoire des conciles,* tr. fr., 1. 422) s'est prononcé dans le même sens. Le même auteur (2. 173) estime que le concile de Gangres a permis aux prêtres l'usage du mariage. Il déclare (1. 220) que le concile de Néo-Césarée parle de la polygamie successive.

buer aux successeurs des apôtres l'infaillibilité personnelle, le don des miracles et la sainteté. Quant au *Portae inferi,* ils découvrirent que Notre-Seigneur avait fait cette promesse pour rassurer son Église contre la mort par la perspective de la résurrection.

C'est à Bossuet que revient l'honneur d'avoir défendu le dogme de l'infaillibilité de l'Église contre l'exégèse destructive des protestants. Le grand évêque déploya les ressources de l'éloquence unie à la dialectique contre les assauts de l'hérésie. Voici par quelles considérations il empêcha les adversaires de confisquer le *Portae inferi*[1]. « Les portes de l'enfer, dit (le ministre), sont, dans le cantique d'Ézéchias, ce qu'on appelle autrement les portes de la mort. D'où il conclut que Jésus-Christ n'a d'autre dessein que de rassurer son Église contre la mort par la foi de la résurrection, comme si la mort était la seule ennemie que Jésus-Christ dût abattre aux pieds de l'Église. Mais le ministre savait le contraire. L'ennemi que l'Église avait à combattre était celui que l'Église appelle le prince du monde. Il voulait affermir l'Église « contre les principautés et les puissances », dont saint Paul le fait « triompher à la croix ». Jésus-Christ nous donne partout l'idée d'un empire opposé au sien, mais qui ne peut rien contre lui. Il ne faut qu'ouvrir l'Écriture, pour trouver partout que la puissance publique paraissait aux portes des villes où se tenaient les conseils et se prononçaient les jugements. Ainsi « les portes de l'enfer » signifient naturellement toute la puissance des démons... C'est même principalement contre l'erreur que Jésus-Christ voulait munir son Église. » Quant à la parole *Ecce ego,* elle fut défendue d'abord dans l'*Histoire des Variations,* puis dans les *Instructions pastorales* par les plaidoyers qui suivent[2] : « Pour dissiper tous ces nuages, il n'y a qu'à demander en un mot à ces Messieurs où ils ont appris à restreindre les promesses de Jésus-Christ. Celui qui est puissant pour empêcher les soustractions, pourquoi ne le serait-il pas pour em-

---

1. *Instructions pastorales sur les promesses de l'Église,* 2. 40.
2. *Variations,* 15. 84; *Instructions pastorales,* 2. 26. Voir encore *Avertissements,* 6. 3, 65.

pêcher les additions dangereuses? Quelle certitude a-t-on que la prédication sera plus pure et le ministère plus privilégié du côté de la soustraction que du côté de l'addition? La parole « Je suis avec vous » marque une protection universelle à ceux avec qui Jésus-Christ enseigne... Et certainement il n'est pas possible... qu'il n'ait voulu dire que la vérité qu'il promettait d'y conserver serait pure et telle qu'il l'a révélée; n'y ayant rien de plus ridicule que de lui faire promettre qu'il enseignerait toujours la vérité avec ceux qui en retiendraient un fond qu'ils inonderaient de leurs erreurs. » « On élude la promesse; on abuse des consolations intérieures et spirituelles pour exclure la nécessité des soutiens extérieurs de la foi, sans laquelle il n'y a point de consolation ni d'intérieur. Or, il a plu à Jésus-Christ d'attacher la foi à la prédication et à la perpétuité du ministère visible. En l'ôtant, on vante inutilement les consolations intérieures, puisqu'on les éteint dans leur source. »

Et comme les protestants reprochaient aux catholiques de ne pas aller jusqu'au bout de leurs principes, c'est-à-dire de ne pas attribuer tous les privilèges des apôtres à ceux qu'ils considéraient comme les héritiers des apôtres, Bossuet répondit : *a*) « que le don des miracles était une de ces grâces extraordinaires qui devaient cesser, tandis que la mission d'enseigner et de baptiser devait être perpétuelle comme l'Église dont elle soutenait la vie; *b*) que « pour remplir la promesse faite à un corps, on n'est pas astreint à la vérifier dans chaque particulier », et donc que l'infaillibilité promise au corps pastoral n'entraînait pas nécessairement l'infaillibilité de chaque évêque; *c*) que la doctrine du Christ produira toujours des fruits de sainteté; mais que Dieu n'a pas voulu attacher la marque de la vraie foi à la sainteté des mœurs, parce que cette sainteté est invisible; qu'il n'a même pas voulu garantir son Église contre les scandales; qu'il les a au contraire prédits; qu'on verra toujours des scandales dans le sein même de l'Église, et que « le soin de les réprimer fera éternellement une partie de son travail »[1].

1. *Instructions*, 2. 26 à 30; 1. 7.

CHAPITRE V

OBJET DE L'INFAILLIBILITÉ DE L'ÉGLISE

Notre-Seigneur a garanti contre toute erreur le corps pastoral à qui il a confié la mission de conserver et de transmettre sa doctrine. Munie de cette garantie, l'autorité enseignante ne laissera donc jamais altérer le dépôt dont elle a reçu la garde. Mais jusqu'où s'étend l'infaillibilité promise à l'Église? Où s'arrête-t-elle ? Est-elle strictement confinée dans le domaine des vérités révélées? Ou bien, au contraire, déborde-t-elle ce cadre et s'étend-elle aux alentours ? Sans traiter cette question *ex professo*, Melchior Cano étudia incidemment l'un de ses aspects et chercha si l'Église était infaillible dans ceux de ses jugements qui ont trait aux mœurs[1]. Il fit observer que les textes scripturaires sur lesquels repose le dogme de l'infaillibilité : *Pasce oves. — Ut jam non simus parvuli fluctuantes et circumferamur omni vento doctrinae. — Docebit vos omnem veritatem. — Qui vos audit me audit. — Tibi dabo claves. — Columna et firmamentum veritatis ;* il fit, dis-je, observer que ces textes seraient vains si le corps pastoral pouvait promulguer des lois nuisibles au salut des fidèles. Il conclut que l'Église est infaillible dans ceux de ses règlements qui intéressent le salut des âmes, par exemple quand elle déclare que la communion sous les deux espèces n'est pas nécessaire aux laïques et que la communion sous l'espèce du pain leur suffit. Passant ensuite à l'explication de sa pensée, Cano ajouta qu'il n'entendait pas approuver toutes les lois ecclésiastiques ni leur dé-

1. *De locis theologicis*, 5. 5.

livrer à toutes un certificat de prudence ou d'opportunité. Il déclara même que l'Église pouvait être victime de l'erreur dans l'établissement des lois particulières, et que, notamment, elle n'avait pas été heureuse dans l'approbation de certains ordres religieux récents. Mais il affirma que la canonisation des saints était à l'abri de toute erreur et, sans oser noter d'hérésie l'opinion contraire, il la taxa de témérité.

Pendant longtemps les théologiens se bornèrent, comme Melchior Cano, à esquisser quelques considérations rapides sur l'objet de l'infaillibilité. Ce fut surtout à l'occasion de la condamnation d'Honorius par le sixième concile ou à l'occasion des Trois-Chapitres. « Bien qu'un concile général, dit Bellarmin, ne puisse errer en définissant les dogmes de foi, il peut néanmoins errer dans les questions de fait. Nous pouvons donc dire en sûreté de conscience que les Pères du sixième concile furent trompés par de faux bruits et que, n'ayant pas bien compris les lettres d'Honorius, ils le mirent à tort au nombre des hérétiques[1]. » Ailleurs, l'illustre controversiste parlant des décisions prises conciliairement par les papes Étienne VI et Sergius III, dit[2] : « Je réponds qu'Étienne VI et Sergius III se sont trompés, mais dans une question de fait et non de droit... Il s'agissait de savoir si Formose était pape légitime. Or, en ces sortes de questions, nous convenons que les papes peuvent se tromper et nous reconnaissons que Étienne et Sergius se sont, en effet, trompés[3]. » On lit, d'autre part, dans Baronius, l'observation suivante destinée à expliquer que le sixième concile avait pu se tromper en condamnant Honorius : « On doit recevoir avec une religieuse et absolue déférence tout ce qui a été défini par un concile dans les questions de foi. Mais, pour ce qui concerne les personnes et leurs écrits, les censures qu'en ont faites les conciles n'ont pas été observées avec tant de rigueur. On a de ceci un exemple dans le cinquième concile qui a condamné les Trois-Chapitres touchant Théodore, Théodoret et Ibas, bien

1. *De romano pontifice*, l. 11. Bellarmin rapporte ici, en l'adoptant, la solution de Torquemada.

2. *De romano pontifice*, l. 12.

3. *Ad annum* 681. 39.

que le saint et sacré concile de Chalcédoine ne les eût pas condamnés. Personne ne doute, en effet, qu'il ne puisse arriver à qui que ce soit d'être trompé dans les choses qui sont de fait et qu'on ne puisse dire alors ce que saint Paul disait aux Corinthiens, que nous ne pouvons rien contre la vérité... mais seulement pour la vérité... On peut connaître par Cassiodore et par les autres combien les Occidentaux avaient d'aversion pour le cinquième concile... Ils l'ont passé sous silence, croyant qu'en ce qui concerne la foi catholique, c'était assez de faire profession des quatre conciles œcuméniques, dans lesquels les dogmes catholiques ont été établis contre les hérétiques. Il est certain que, dans le cinquième concile, il avait été question des personnes. C'est pourquoi on ne jugea pas nécessaire de faire profession de ce concile avec une même déférence que des quatre autres. C'est ce que nous voyons avoir été observé par Cassiodore, saint Grégoire et les Pères du second concile de Brague. »

Pallavicini[1], s'exprima sur la condamnation des Trois-Chapitres par le cinquième concile comme Baronius. Duval[2] dit, à la suite de Bellarmin, que le sixième concile avait mal compris les lettres d'Honorius et les avait condamnées injustement. Petau, outre qu'il partagea sur le cinquième concile le sentiment de Baronius, ne craignit pas de prouver que les livres de Marcel d'Ancyre étaient « remplis d'erreurs » bien qu'ils eussent été approuvés par le pape Jules et par le concile de Sardique [3]. Et Sirmond justifia l'opposition faite par le pape Vigile au cinquième concile par cette considération que la question des Trois-Chapitres était de celles où les sentiments sont libres. [4]

On en était là jusqu'au milieu du dix-septième siècle. Les théologiens portaient des jugements plus ou moins libres sur la condamnation prononcée par le cinquième concile contre

1. *Histoire du concile de Trente*, 2. 18.
2. *De suprema romani pontificis in Ecclesia potestate*, pars 2.
3. *De paenitentia publica*, lib. 1, cap. 2, n. 3.
4. Fénelon (*Troisième Instr.*, ch. 46. *du P. Petau*, 1) attribue à Petau ce qui appartient à Sirmond. C'est Sirmond qui a tenu le langage en question dans sa *Praefat. ad Facundum.*

les Trois-Chapitres, sur la censure infligée à Honorius par le sixième concile et sur quelques autres faits de ce genre. Ils n'allaient pas plus loin. On sait comment, à partir de 1656, le problème de l'objet de l'infaillibilité de l'Église passa au premier plan et jeta le trouble dans l'Église de France[1]. L'*Augustinus* était paru depuis une douzaine d'années. Cinq propositions extraites de ce livre et soumises au jugement de Rome avaient été condamnées naguère par Innocent X. Le Saint-Siège venait de déclarer itérativement que les cinq propositions condamnées exprimaient exactement la doctrine de l'*Augustinus*. Les amis de Jansénius expliquèrent que les cinq propositions étaient répréhensibles, mais qu'elles ne se trouvaient pas dans le livre de Jansénius; que l'Église les avait justement condamnées, mais qu'elle les avait ensuite faussement attribuées à l'*Augustinus;* que l'on se trouvait ici en face de deux questions : l'une de droit, portant sur l'héréticité[2] des doctrines proscrites par les cinq propositions; l'autre de fait, portant sur l'existence de ces doctrines dans l'*Augustinus;* que l'Église infaillible dans les questions de droit, cessait de l'être dans les questions de fait; et qu'en conséquence, quand elle se prononçait sur des faits, elle n'avait droit qu'au silence respectueux et non à l'adhésion interne.

Sur quelles autorités les jansénistes appuyaient-ils leur théorie? Tout d'abord ils firent précisément appel aux théologiens dont on vient de lire les textes. Ils se mirent surtout sous le patronage de Bellarmin, de Baronius, de Pallavicini, et ils prétendirent qu'une doctrine professée par trois cardinaux aussi savants que dévoués au Saint-Siège ne pouvait être suspecte. Et nous trouvons leurs références dans un document célèbre[3]. En 1665, le pape Alexandre VII, sur l'invitation pressante de Louis XIV, obligea le clergé de France à signer un « Formulaire » où les cinq propositions étaient présentées comme con-

---

1. BAUSSET, *Histoire de Fénelon*, liv. 5, pièces justificatives, n. 1.
2. Le mot « héréticité » est employé par Fénelon dans la *Première Instruction pastorale*, ch. 2, fin : ch. 28, au début, et *passim*.
3. ARNAULD, *Histoire du Formulaire*, 3e partie, tome 25 de ses œuvres, p. 167.

damnables et comme appartenant à l'*Augustinus*. Tous les évêques signèrent et firent signer le « Formulaire » ; mais plusieurs firent, sur la question de fait, des réserves qu'ils formulèrent parfois oralement et que, d'autres fois, ils consignèrent dans des procès-verbaux qui ne sortirent pas des greffes. Quatre prélats, d'humeur plus agressive, crurent que la vérité ne saurait être proclamée trop haut et ils apprirent aux fidèles dans leurs mandements que les décisions de l'Église sur les questions de fait ne réclamaient pas l'adhésion intérieure de l'esprit. Dénoncés au pape par ordre du roi, ces quatre récalcitrants trouvèrent des défenseurs. Le premier décembre 1667, partait de France une lettre adressée à Clément IX et signée par dix-neuf évêques. C'était un plaidoyer destiné à justifier la conduite des prélats dénoncés. Et voici le langage que tenaient au pape ces dix-neuf évêques : « Qu'y a-t-il dans ces mandements qui s'écarte tant soit peu, ou de la règle de la vraie doctrine ou du respect dû au Saint-Siège ? Il s'était trouvé parmi nous des gens qui avaient publié ce dogme, jusqu'alors inouï, que l'on doit prendre pour infailliblement vrai ce que l'Église a décidé touchant les faits que Dieu n'a point révélés... Ces évêques, tant pour empêcher le cours de ce méchant dogme, que pour remédier aux scrupules de quelques-uns de leurs ecclésiastiques, ont cru devoir proposer dans leurs mandements la doctrine contraire, très commune et très certaine... Qu'y a-t-il en cette doctrine de contraire à la religion et d'injurieux au Saint-Siège? Ne sait-on pas qu'elle a été soutenue par les plus zélés défenseurs du siège apostolique, Baronius, Bellarmin, Pallavicini, et que c'est même ce qui la leur a fait embrasser avec plus d'attachement, qu'ils l'ont jugée nécessaire pour mieux établir l'autorité de l'Église dans la décision des dogmes de la foi et pour repousser les objections des hérétiques? S'il y a du crime en cela, ce ne sera pas le crime de ces prélats seuls, mais le crime de nous tous et même de toute l'Église. »

« Il y a même d'autres évêques, qui ne sont ni en petit nombre ni des moins considérables, qui ont fait la même chose qu'eux, ou par des mandements publics quoique non imprimés, ou, ce qui n'a pas moins d'autorité, dans des procès-verbaux qui sont

demeurés dans leurs greffes, où ils ont expliqué au long la même doctrine que les quatre évêques ont proposée dans leurs mandements[1]... »

Tels furent les moyens de défense employés par les jansénistes jusqu'en 1669. A cette époque se produisit un incident dont ils prétendirent tirer un avantage considérable et qu'ils firent habilement servir à leurs fins. En même temps qu'ils écrivaient au pape, les dix-neuf évêques avaient aussi écrit au roi. Leur double démarche fit dans les hautes sphères une profonde impression. On eût voulu sauver les prélats incriminés. Mais le moyen d'arrêter les poursuites commencées sans enlever à l'autorité le prestige qui lui est nécessaire! Pour sortir de cette difficulté, le nonce, Bargellini, aidé des lumières de l'archevêque de Sens, eut recours à une combinaison ingénieuse. Par ses ordres, les quatre protestataires furent instamment priés de faire ce qu'avaient fait un bon nombre de leurs collègues — ce que la *Lettre des dix-neuf* avait appris au pape — de souscrire purement et simplement le Formulaire, et de consigner leurs réserves sur la question de fait dans des procès-verbaux qui ne sortiraient pas de leurs greffes. Cet acte, qui aurait toutes les apparences d'une rétractation sans en avoir la réalité, permettrait à l'autorité de faire grâce sans paraître se déjuger et sauverait les prévenus sans imposer aucun sacrifice à leurs convictions[2]. Ceux-ci s'exécutèrent de plus ou moins bon gré; ils rassemblèrent leurs synodes, rédigèrent dans le sens qu'on vient de dire des procès-verbaux destinés à rester ensevelis dans les greffes, signèrent et firent signer par leurs prêtres le Formulaire. Puis, au commencement de septembre 1668, ils envoyèrent à Rome, par l'intermédiaire du nonce, les signatures accompagnées d'une lettre dans laquelle on lisait ces paroles : « Plusieurs évêques de France, qui nous sont d'ailleurs *très unis pour ce qui est des sentiments,* ayant pris une autre voie pour faire signer le Formulaire de votre prédé-

1. Trad. d'Arnauld, *loc. cit.*, p. 170. Voir aussi p. 111. Lire également la lettre de Pavillon, évêque d'Alet, à Péréfixe (7 novembre 1767), dans Arnauld, t. 25, p. 104.

2. Arnauld, *Le Fantôme du Jansénisme*, 19, t. 25, p. 120.

cesseur, laquelle nous avons su être plus agréable à Votre Sainteté ; comme nous n'avons rien de plus à cœur que la paix et l'unité de l'Église... nous nous sommes résolus de les imiter. Et ainsi chacun de nous ayant comme eux rassemblé son synode, nous avons donné à nos ecclésiastiques les mêmes instructions qu'ils avaient données aux leurs ; nous leur avons recommandé le même genre de soumission et d'obéissance aux constitutions apostoliques qu'ils leur avaient recommandé ; et nous nous sommes unis avec eux sur le terrain de la discipline comme ils étaient unis avec nous sur le terrain *de la doctrine et des sentiments.* »

Cette lettre, où il est facile de remarquer des allusions aux procès-verbaux mentionnés dans la *Lettre des Dix-neuf,* reçut du Saint-Siège un accueil sympathique. Le pape fit savoir au roi la joie que lui causait la soumission des évêques et il se disposait à leur envoyer un bref de félicitations, quand de sourdes rumeurs circulèrent à Rome, accusant les « Quatre » d'avoir manqué de bonne foi. A cette nouvelle l'envoi du bref fut ajourné et des explications furent demandées. Les « Dix-neuf », poursuivant leur office de médiateurs, remirent alors entre les mains du nonce, qui la transmit au pape, une déclaration dont voici les passages essentiels : « Les quatre évêques et les autres ecclésiastiques ont agi de la meilleure foi du monde. Ils ont condamné et fait condamner les cinq propositions avec toute sorte de sincérité, *sans exception ni restriction* quelconque, *dans tous les sens* que l'Église les a condamnés... Et quant à l'attribution de ces propositions au livre de Jansénius, évêque d'Ypres, ils ont encore rendu et fait rendre au Saint-Siège toute la déférence qui lui est due... selon la doctrine catholique, soutenue dans tous les siècles par tous les docteurs, et même en ces derniers temps par les plus grands défenseurs de l'autorité du Saint-Siège, tels qu'ont été les cardinaux Baronius, Bellarmin, de Richelieu, Pallavicini et les R. P. Petau et Sirmond... qui est de ne dire, ni écrire, ni enseigner rien de contraire à ce qui a été décidé par les papes sur ce sujet... »

Rassuré par cette seconde pièce, le pape envoya un bref d'approbation dans lequel, empruntant aux « Dix-neuf » leurs

propres expressions, il appréciait ainsi la conduite des « Quatre » : « Ils ont condamné et fait condamner les cinq propositions avec toute sorte de sincérité *sans exception ni restriction* quelconque, *dans tous les sens* que l'Église les a condamnés... » Les divisions avaient donc pris fin, on avait la paix, la « paix de Clément IX » (19 janvier 1669).

On avait la paix. Mais sur quelles bases? Les jansénistes firent observer que la dernière pièce des « Dix-neuf » condamnait « sans exception ni restriction » les cinq propositions considérées en elles-mêmes, mais qu'elle formulait des réserves sur l'attribution de ces propositions au livre de Jansénius; qu'elle faisait une profession de foi intérieure à la question de droit, mais que, sur la question de fait, elle s'en tenait au silence respectueux. Ils conclurent que la « paix de Clément IX » leur était favorable et que le pape avait autorisé leur attitude dans la question de fait.

Les jansénistes, on le voit, se présentaient comme les dépositaires de la pensée de l'Église et accusaient leurs adversaires d'être des novateurs, qui donnaient à l'infaillibilité une extension inconnue aux docteurs les plus orthodoxes, inconnue à l'Église elle-même. Il fallait donc ruiner le rempart derrière lequel ils se retranchaient et montrer que la tradition proclamait l'infaillibilité de l'Église, sinon dans tous les faits, au moins dans quelques-uns. La réfutation, pour être complète, devait associer l'Écriture à la tradition et prouver que la doctrine de l'infaillibilité de l'Église dans les faits était basée sur l'Évangile. Cette œuvre fut ébauchée par Bossuet et achevée par Fénelon.

Bossuet traita la question des jugements rendus par l'Église sur les faits non révélés, d'abord en 1667, dans sa *Lettre à la révérende mère abbesse et aux religieuses de Port-Royal*[1]; puis, à la fin de sa vie, dans son mémoire *de l'Autorité des jugements ecclésiastiques*. On sait quelle fut l'occasion de la lettre. L'archevêque de Paris, Hardouin de Péréfixe, s'était efforcé inutilement d'amener les religieuses de Port-Royal à

1. Cet écrit ne fut pas envoyé à ses destinataires. On le trouve parmi les lettres de Bossuet. Voir BAUSSET, *Histoire de Bossuet*, liv. II, pièces justificatives, n. 2.

signer le *Formulaire* d'Alexandre VII. Se voyant impuissant à vaincre les scrupules de ces saintes filles, il s'adressa à Bossuet dont le nom commençait à fixer l'attention, et il lui demanda de consacrer les ressources de son éloquence au succès d'une œuvre dans laquelle lui-même avait échoué. Déférant aux désirs de l'archevêque, Bossuet eut avec les religieuses plusieurs entretiens qu'il résuma dans une dissertation écrite sous forme de lettre. Cette lettre qui, d'ailleurs, resta dans les cartons de son auteur, n'obtint aucun résultat. Mais voyons les considérations qu'elle fait valoir [1].

Bossuet insiste sur la pratique de l'Église. Dès la première antiquité, on a joint la condamnation des mauvaises doctrines à celle de leurs défenseurs. C'est ainsi que le pape saint Grégoire [2], à peine monté sur le trône pontifical, envoya en Orient la profession de foi suivante : « Je confesse que je reçois et que je révère les quatre conciles comme les quatre livres de l'Évangile... Je reçois pareillement le cinquième concile, où la lettre dite d'Ibas, pleine d'erreurs, est condamnée, Théodore convaincu, les écrits de Théodoret contre la foi de saint Cyrille rejetés. Je repousse toutes les personnes que ces vénérables conciles réprouvent et j'embrasse celles qu'ils révèrent [3]. » Le pape saint Hormisdas [4] exigea et reçut par écrit la profession de foi de tout l'Orient en laquelle était énoncée la condamnation expresse de tous ceux que l'Église avait jugés, et nommément celle d'Acace, patriarche de Constantinople, qui était mort il y avait déjà trente à quarante ans. L'antiquité est pleine de pareils exemples. Et l'Église a estimé les jugements de cette nature tellement conjoints à la cause de la foi, qu'après même qu'on était convenu de la condamnation des erreurs, elle déniait sa communion à ceux qui refusaient de souscrire la condamnation des personnes. Ainsi, encore que Jean d'Antioche et les évêques d'Orient consentissent à la foi du saint concile d'Éphèse, saint Cyrille et les orthodoxes ne voulurent jamais les recevoir à

1. *Lettre à la révérende mère...* § 3.
2. *Ep.* 1. 25, M. 77. 478.
3. *Lettre à la révérende mère...* § 10.
4. *Ep.* 8, 9, 11, 29, 31, 34, 51, dans Labbe, 4. 1443, 1444, 1448, 1473, 1477, 1481, 1501.

la communion de l'Église, jusqu'à ce qu'ils eussent anathématisé nommément les erreurs de Nestorius. Ainsi, bien que Jean de Constantinople eût déclaré à Hormisdas qu'il recevait le concile de Chalcédoine, le pape lui refusa la communion jusqu'à ce qu'il eût souscrit la condamnation de ceux qui avaient été réprouvés par les jugements de l'Église, nommément d'Acace, son prédécesseur, que Félix III avait justement condamné[1]. Et qu'on n'objecte pas que les jugements de l'Église, en ce qui touche les faits, ne sont pas tenus infaillibles; que, notamment les faits d'Honorius et des Trois-Chapitres ont été mal jugés. D'abord, si quelques auteurs catholiques ont cru apercevoir une erreur de fait dans ces jugements, d'autres déclarent que cette erreur n'existe pas. D'ailleurs, ce n'est pas seulement quand l'Église parle avec une autorité infaillible qu'on est tenu de la croire. Il est certain et indubitable qu'au-dessous de la foi théologale, il y a un second degré de soumission et de créance pieuse, laquelle peut être souvent appuyée sur une si grande autorité qu'on ne peut la refuser sans une rébellion manifeste. De ce que les décisions de l'Église, en ce qui touche les faits, ne soient pas crues infaillibles comme celles qui touchent la foi catholique, il ne s'ensuit pas pour cela qu'elles ne méritent aucune croyance[2]. »

La doctrine que l'on vient de constater dans la *Lettre aux religieuses de Port-Royal* reparaît dans le mémoire *de l'Autorité des jugements ecclésiastiques,* qui malheureusement n'est que le canevas d'un traité proprement dit. On était en 1702. Les jansénistes, que l'on commençait à oublier, s'agitèrent et publièrent le célèbre *Cas de conscience* qui réduisait au *silence respectueux* le devoir des fidèles à l'égard des jugements ecclésiastiques portant sur des faits. Bossuet compulsa la tradition et rédigea ou plutôt dicta de son lit quelques notes que la mort l'empêcha de compléter. Écartant systématiquement du débat la question de la nature de l'autorité des jugements ecclésiastiques sur les faits, il se borna à établir sur sa double base scripturaire et patristique le droit qu'a l'Église de juger

1. *Lettre à la révérende mère...* § 11.
2. *Lettre à la révérende mère...* § 20.

les faits. Le texte de saint Matthieu : « Gardez-vous des faux prophètes qui viennent à vous dans des vêtements de brebis et au dedans sont des loups ravissants » ; la parole de saint Paul : « Prenez garde à vous et à tout le troupeau dont le Saint-Esprit vous a établis évêques pour gouverner l'Église de Dieu... Je sais qu'après mon départ il entrera parmi vous des loups ravissants et que même il s'élèvera au milieu de vous des menteurs... Souvenez-vous que je n'ai cessé nuit et jour de vous en avertir avec larmes » ; les endroits des épîtres pastorales où le même apôtre dénonce Hyménée et Philète, Hyménée et Alexandre, Phigelle et Hermogène ; la dénonciation de Diotréphès par saint Jean[1], telles furent les attestations scripturaires au moyen desquelles Bossuet prouva que l'Église a le droit et même le devoir de noter l'homme hérétique, de le faire connaître, afin qu'on l'évite, qu'on l'ait en exécration et que sa folie soit connue. Vingt-quatre exemples empruntés à l'histoire ecclésiastique lui servirent à confirmer sa preuve scripturaire et à prouver que, de tout temps, l'Église a exercé le pouvoir de faire connaître les hérétiques, d'exiger l'adhésion aux faits qu'elle révélait[2]. Bossuet n'avait pas cru devoir, dans une lettre à des religieuses, se livrer à une longue enquête. Et si, dans son dernier mémoire, il comptait passer en revue toute la tradition, la mort avait trahi ses intentions. On a pu aussi remarquer que, tout en réclamant l'adhésion de l'esprit aux jugements portés par l'Église sur les faits, il ne reconnaissait pas à ces décisions le privilège de l'infaillibilité. Son travail demandait donc à être complété et rec-

---

1. *Matth.*, 7. 15 ; *Act.*, 20. 29 et suiv. ; *I Tim.*, 2, 17 ; *I Tim.*, 1. 20 ; *II Tim.*, 1. 15 ; *III Jo.*, 9.

2. 1 et 2° les jugements rendus contre les semi-pélagiens en faveur de saint Augustin par le pape Hilaire, puis par le pape Hormisdas ; 3° la reconnaissance du pontificat du pape saint Corneille par saint Cyprien ; 4° la condamnation de Paul de Samosate au concile d'Antioche ; 5° la condamnation de Nestorius ; 6° et 7° l'accord de saint Cyrille avec Jean d'Antioche et les évêques d'Orient sur le fait de Nestorius... 15° le formulaire d'Hormisdas contre Acace ; 16° et 17° le formulaire d'Hormisdas renouvelé sous le pape Agapet et encore plus expressément dans le huitième concile, etc. Bossuet n'a pu que donner les titres des vingt-quatre exemples en question. Il a rédigé une liste, rien de plus.

tifié. C'est par Fénelon que furent faites les additions et les corrections nécessaires. C'est par lui que la question des « faits dogmatiques » fut amenée au point où elle se présente aujourd'hui à nous.

Fénelon a consacré aux « faits dogmatiques », — il paraît avoir été l'inventeur de cette formule — un nombre considérable de dissertations, entre autres quatre longues *Instructions pastorales*, deux *Lettres à l'évêque de ...* (à Bissy, évêque de Meaux) et deux autres *Lettres à l'évêque de Saint-Pons*. Dans ces écrits, dont le premier porte la date du 10 février 1704, il a étudié les jugements ecclésiastiques de faits avec une abondance parfois verbeuse, mais aussi avec une ampleur d'érudition à laquelle on ne peut que rendre hommage. Saint Athanase est le docteur de l'*homoousios* et saint Augustin le docteur de la grâce : le docteur des faits dogmatiques, c'est Fénelon. C'est lui qui a muni de tout son appareil de preuves la docrine de l'infaillibilité de l'Église dans les questions de faits liés au dogme. Car Fénelon, à l'encontre de Bossuet, proclame hautement que l'Église est infaillible dans la décision des faits dogmatiques. Et il prouve cette infaillibilité par l'Écriture et par la pratique de l'Église.

Tout d'abord, le privilège de l'Église a son fondement dans la parole : *Ecce ego vobiscum sum* [1]. « La promesse ne dit pas : Allez, pensez, croyez, jugez, etc., mais elle dit : *Allez, enseignez toutes les nations... et voilà que je suis avec vous jusqu'à la consommation du siècle.* Ainsi la lettre de la promesse ne permet point d'en douter. Jésus-Christ sera tous les jours, sans aucune interruption, jusqu'à la consommation du siècle. avec son Église, parlant, s'exprimant, enseignant toutes les nations, et, par conséquent, faisant avec elle les textes qu'elle fera et jugeant de ceux dont elle jugera, pour conserver, pour transmettre le dépôt, pour s'exprimer sans équivoque, et pour reprendre tous les textes qui contrediront les vérités révélées. Enseigner, c'est faire des textes qui fixent et qui trans-

1. *Première Instruction pastorale*, chap. 1; *Deuxième Instruction pastorale*, chap. 1; *Reponse à une deuxième lettre de* *** (Bissy) (Paris, 1822), t. 12, p. 305; *Réponse à la deuxième lettre de l'évêque de Saint-Pons*, p. 498.

mettent le dogme; enseigner, c'est rejeter les textes qui contredisent la révélation et qui gagnent comme la gangrène contre la foi. Or est-il que Jésus-Christ a promis qu'il sera tous les jours enseignant avec l'Église. Donc il a promis qu'il sera tous les jours avec elle, faisant les textes des symboles, des canons et des autres décrets équivalents sur la foi. Donc il sera tous les jours avec elle, rejetant tous les textes qui contredisent les vérités révélées. Donc il est aussi avec l'Église... rejetant le texte de Jansénius avec celui des cinq propositions qui sont contradictoires à la révélation [1]. » Voilà ce que la lettre de la promesse contient en termes formels et évidents.

Appuyée sur l'Écriture, l'infaillibilité des jugements ecclésiastiques relatifs aux faits dogmatiques a encore un fondement inébranlable dans la pratique de l'Église. « L'Église a fait sur son infaillibilité pour les textes dogmatiques précisément comme elle a fait sur son infaillibilité pour les dogmes. En vain les protestants lui ont contesté son infaillibilité sur les dogmes : elle n'a jamais fait jusqu'ici aucun symbole... pour établir en termes formels et expressément cette autorité infaillible. Elle s'est contentée de la supposer et de l'exercer en condamnant tous ceux qui refusaient de s'y soumettre sans réserve. Tout de même, le parti de Jansénius lui conteste en vain son infaillibilité sur les textes dogmatiques. Elle n'a fait jusqu'ici ni symbole, ni canon... pour établir en termes formels et expressément cette autorité infaillible, mais elle ne cesse point de la supposer et de l'exercer manifestement dans la pratique [1]. » Et quand est-ce que l'Église a supposé son autorité infaillible? Fénelon se réfère, dans le passé, aux conciles d'Éphèse et de Chalcédoine ainsi qu'au cinquième concile. Dans le présent, il signale la bulle *Vineam Domini* de Clément XI [2]. A Éphèse, l'Église déclara orthodoxe la lettre de saint Cyrille à Nestorius; elle déclara, au contraire, hérétique, la lettre de Nestorius. A Chalcédoine, elle soumit à son jugement les actes du synode tenu par Fla-

1. *Loc. cit.*, t. II, p. 305.
2. *Réponse à une deuxième lettre de* ***, p. 302.
3. *Première Instruction*, § 15 et suiv.

vien, les actes du Brigandage d'Éphèse, les lettres de saint Cyrille à Nestorius et à Jean d'Antioche, la lettre de saint Léon à Flavien, les textes de saint Hilaire et des autres docteurs anciens; elle obligea Théodoret à prononcer l'anathème contre Nestorius; elle mit la même condition au rétablissement d'Ibas sur le siège d'Éphèse. Dans le cinquième concile, elle condamna comme hérétiques le symbole de Théodore de Mopsueste, certains textes de Théodoret et la lettre d'Ibas au Persan Maris. Voilà, selon Fénelon, les principales circonstances dans lesquelles l'Église a jadis exercé et, en l'exerçant, affirmé son pouvoir de discerner infailliblement les faits dogmatiques. D'autre part, presque au lendemain du jour où l'évêque de Cambrai venait de faire paraître sa *Quatrième instruction pastorale*, Clément XI lançait la bulle *Vineam Domini* (15 juillet 1705). Et ce document pontifical flétrissait comme manquant à « l'honnêteté naturelle » ceux qui osaient soutenir que l'on pouvait signer le Formulaire tout en niant intérieurement que les cinq propositions fussent contenues dans l'*Augustinus*. Il condamnait la théorie du silence obséquieux et exigeait que l'on condamnât intérieurement le livre de Jansénius. Voilà la preuve que l'Église a conscience d'être infaillible dans le discernement du fait contesté par les jansénistes [1]. Fénelon oppose avec insistance cette considération à l'évêque de Saint-Pons. « La bulle, dit-il, demande une croyance pleine, certaine et absolue du fait prétendu. C'est *un jugement intérieur*, *une condamnation intime* et invariable que l'Église commande... Voilà sans doute les termes les plus forts et les plus clairs par lesquels l'Église puisse exprimer et inculquer une croyance certaine, intime et fixe... L'Église déclare qu'il faut un jugement intérieur, certain et invariable, afin que la *cause* soit irrévocablement *finie*. Elle rejette toute autre *crédulité* comme insuffisante, en sorte qu'on la trompe par un serment, si on n'a pas au fond du cœur ce jugement fixe et irrévocable. Où le prendra-t-on, Monseigneur, ce jugement certain, si on n'y peut être déterminé que par une autorité incertaine?... La croyance intérieure et certaine,

1. *Réponse à la première lettre de l'évêque de Saint-Pons*, § 5, p. 156.

crie tout le parti depuis cinquante ans, ne peut être due qu'à une autorité infaillible. Souffrez que je tourne en deux mots, encore une fois, cet argument contre ceux qui le font. De leur propre aveu, l'Église s'attribuerait une autorité infaillible sur le prétendu fait, s'il était vrai qu'elle exigeât à cet égard une croyance intérieure, certaine et invariable. Or est-il que l'Église exige par une bulle, reçue en tous lieux, une croyance intérieure, certaine et invariable du prétendu fait. Donc, selon l'aveu formel de tout le parti, l'Église s'attribue et exerce actuellement une autorité infaillible à l'égard du prétendu fait[1]. »

Cependant les jansénistes, on s'en souvient, revendiquaient le patronage de la tradition. Ils prétendaient même que Clément IX avait autorisé l'attitude du « silence respectueux », en acceptant la signature des « Quatre » dont le sens lui avait été expliqué par la *Lettre des Dix-neuf*. Fénelon, qui veut épuiser la question des faits dogmatiques, doit fournir une solution à chacune de ces difficultés.

Il la fournit en effet. Disons d'abord qu'il repousse comme une infâme calomnie l'assertion d'après laquelle Clément IX aurait été de connivence avec les jansénistes[2]. Comment! le pape aurait su que les mêmes évêques, qui lui présentaient « une souscription pure et simple » du Formulaire, avaient consigné leurs réserves sur la question de fait dans des procès-verbaux clandestins et il aurait affecté l'ignorance! « Oserait-on, s'écrie Fénelon, accuser un pape si édifiant et d'une si noble simplicité d'un mensonge si impudent qui aurait été fait à la face de toutes les églises? Une cause n'est-elle pas insoutenable quand elle n'a pas d'autre ressource que celle de supposer ainsi, sans preuve de droit, contre la foi de tous les actes ecclésiastiques, que le chef de l'Église a fait semblant d'ignorer et de rejeter une restriction qu'il savait et admettait actuellement? Peut-on imputer au Saint-Siège une plus scandaleuse comédie? » Il conclut que Clément IX n'eut aucune idée de la manœuvre des jansénistes, qu'il ignora totalement

1. *Loc. cit.*, § 5, n. 1 et 6, p. 457 et 465.
2. *Première Instruction*, § 23.

l'existence des procès-verbaux cachés dans les greffes, et qu'il étendit au fait lui-même une souscription qui, dans l'esprit des jansénistes, portait exclusivement sur les propositions. Il confirme, du reste, son sentiment par l'autorité de Clément XI dont la bulle *Vineam Domini* écartait en ces termes indignés l'hypothèse d'une connivence de Clément IX : « Ils ne rougissent pas de vouloir soutenir leur erreur avec témérité par quelques lettres de Clément IX... Comme si ce pape n'avait pas déclaré par les mêmes lettres... qu'il exigeait des quatre évêques une vraie et entière obéissance, avec une sincère souscription du Formulaire... (comme si) dans une matière si importante, il eût admis effectivement quelque exception ou restriction, lors même qu'il protestait qu'il n'en aurait jamais admis aucune [1] ».

Clément IX a donc ignoré la tactique des jansénistes. Mais quand même, au lieu d'être leur dupe, il aurait été leur complice, qu'importe, dès lors qu'il a feint l'ignorance ? Après avoir énergiquement défendu le pape, Fénelon finit par cette observation [2]. Il montre aux jansénistes qu'un supérieur qui commet un acte de lâcheté en le désavouant, engage sa conscience devant Dieu, mais n'élève pas sa conduite à la hauteur d'un droit ; que, dans leur hypothèse, Clément IX a été coupable, mais qu'il n'a pas autorisé le silence respectueux ; et que leur propre interprétation de la « paix de Clément IX » n'a aucune portée théologique.

Aussi la difficulté créée par cet obscur point d'histoire n'est rien auprès de celle qui se rattache aux noms de Bellarmin, de Baronius et des autres théologiens. Est-il donc vrai que les docteurs les plus dévoués au Saint-Siège ont dénié à l'Église l'infaillibilité dans le domaine des faits dogmatiques ? Est-il donc vrai que, selon ces docteurs, le cinquième concile a condamné à tort des textes approuvés à Chalcédoine, et que le sixième concile a injustement déclaré hérétiques les lettres d'Honorius ! Fénelon aborda une première fois ce problème à

1. *Réponse à la première lettre de l'évêque de Saint-Pons*, § 5, n. 7.
2. *Première Instruction*, ch. 23, § 3 ; *Réponse à la deuxième lettre de l'évêque de Saint-Pons*, § 1, n. 3.

la fin de sa *Première Instruction pastorale*[1]. Il n'avait sans doute pas alors étudié de près les textes incriminés par les jansénistes. Il se borna à dire que les meilleurs auteurs peuvent ne pas parler avec assez d'exactitude d'un point de doctrine, quand ce point n'a jamais encore été éclairci et que si des hommes comme Bellarmin ou Baronius « eussent aperçu les conséquences que les jansénistes voulaient tirer de leurs expressions », ils auraient été effrayés. Ils se retrouva de nouveau en face de la même objection. Mais cette fois il était en mesure de défendre les théologiens.

Les jansénistes prétendaient que, selon Bellarmin et Baronius, le sixième concile avait condamné injustement les lettres d'Honorius et s'était trompé sur un point dogmatique. Non, répliqua Fénelon, telle n'est pas la doctrine de ces deux controversistes. D'après eux, le sixième concile a été induit en erreur par de faux rapports sur les intentions d'Honorius, et il l'a noté d'hérésie; mais il n'a pas examiné ses lettres. Il a condamné l'homme, il n'a pas condamné ses écrits. Il s'est trompé sur un fait personnel, mais non sur un fait dogmatique. Que cette interprétation des actes du sixième concile soit exacte ou non, il n'importe. C'est celle qu'en donnent Bellarmin et Baronius qui, sur ce point, sont les disciples de Torquemada[2].

Les jansénistes ajoutaient que, d'après Baronius, le cinquième concile avait condamné trois écrits sur lesquels le concile de Chalcédoine avait fermé les yeux, et donc s'était mis en opposition avec ce concile dans une affaire d'interprétation de textes dogmatiques. Non, répond Fénelon, Baronius n'a pu soutenir une pareille opinion absolument démentie par l'histoire. Ce grand historien n'a pu ignorer que le quatrième et le cinquième concile s'occupèrent, l'un des personnes pour les justifier, l'autre des textes pour les condamner et qu'ils ne se sont pas contredits, puisque leurs jugements portaient sur des objets

---

1. *Première Instruction*, ch. 28.

2. *Troisième Instruction*, ch. 36 et 37. La rédaction de ces deux chapitres est singulièrement obscure et embarrassée. Il est parfois difficile de voir ce que dit Fénelon. Dans les lignes qui précèdent, j'ai exposé ce qu'il voulait dire.

différents. Il est vrai que Baronius a cru à l'existence d'une opposition entre ces deux conciles. Cela tient sans doute à ce que, selon lui, le cinquième concile s'est, comme Chalcédoine, occupé des personnes. Dans cette hypothèse on doit reconnaître que l'auteur des *Annales* s'est trompé et que, de plus, il a attribué au cinquième concile un jugement erroné. Mais, dans son système, l'erreur commise par l'Église, en cette circonstance, portait sur des personnes et non sur des textes dogmatiques. Pas plus que Bellarmin, Baronius ne prête aucun appui à la thèse janséniste [1].

Les jansénistes aimaient à répéter que, selon Petau, le livre de Marcel d'Ancyre approuvé par le pape Jules, était rempli d'erreurs. Non, réplique encore Fénelon, Petau n'a pas tenu exactement le langage qu'on lui prête. Ce docte jésuite déclare sans doute que le livre de Marcel contient l'hérésie sabellienne. Il rapporte également que Marcel fut absous dans un concile romain présidé par le pape. Mais il explique que l'inculpé obtint l'absolution au moyen d'un expédient, à savoir, en affirmant avoir consigné dans son livre des maximes répréhensibles, non comme l'expression de sa croyance, mais à titre de questions à résoudre et de thèses à discuter. Dans ces conditions, le pape prit sous sa protection l'homme, mais non le livre ; il ne commit pas d'erreur sur un fait dogmatique, puisque son jugement porta exclusivement sur une personne. « Il faut seulement avouer que l'expression du P. Petau est impropre et irrégulière, quand il dit que Marcel tira l'approbation d'un livre qui contenait des erreurs contre la foi. Est-ce tirer l'approbation d'un livre que de se justifier sur ce livre, en protestant qu'on ne le propose point comme sa croyance, mais en forme de question et de thèse à disputer? Ce Père avait parlé juste en disant : Il trompa les souverains pontifes, les évêques et tout un concile général : car cette surprise ne tombe que sur le fait personnel qui est le secret du cœur d'un homme. Mais il excède visiblement et il dit plus qu'il ne veut dire, quand il ajoute cette approbation imaginaire d'un livre qui ne fut même pas toléré, selon le récit qu'il en fait... [2] »

1. *Troisième Instruction*, ch. 37, § 5.
2. *Troisième Instruction*, ch. 46, § 3.

Poursuivant son plaidoyer, Fénelon prend la défense d'une vingtaine d'autres docteurs que, depuis quelque temps, les jansénistes travaillaient à mettre de leur côté. Il serait trop long de le suivre dans ces multiples dissertations où, du reste nous retrouvons à chaque pas, avec des variantes sans portée, les considérations que nous venons de lire. Disons simplement que, d'après lui, les théologiens ont cru l'Église infaillible, non pas dans tous les faits non révélés, mais dans ceux qui importent au salut des âmes. Et cette doctrine qu'il rencontre dans toute l'école, il en fait remonter la source jusqu'à saint Thomas dont il cite le texte suivant : « Il ne peut y avoir dans l'Église une erreur damnable... Il est certainement impossible que le jugement de l'Église universelle soit fautif dans les choses qui regardent la foi... Mais pour les autres jugements qui regardent des faits particuliers, comme quand il s'agit de possessions de biens, de crimes, ou de choses semblables, il se peut faire que l'Église soit trompée dans son jugement à cause des faux témoins. Mais la canonisation des saints est un milieu entre ces deux choses. Comme l'honneur que nous rendons aux saints est une espèce de profession de foi par laquelle nous croyons la gloire des saints, il faut croire selon la piété que, même en ces matières, le jugement de l'Église ne peut pas errer [1]. »

Les scolastiques ont donc cru unanimement à l'infaillibilité de l'Église dans le discernement des faits dogmatiques. Mais qu'importe cette croyance des docteurs du moyen âge, si elle s'arrête à saint Thomas et si l'on n'en trouve pas de trace dans les siècles antérieurs? Or les jansénistes prétendaient avoir pour eux l'antiquité. Ils évoquaient la mémoire de ces évêques d'Afrique, d'Istrie, d'Italie, des Gaules, qui préférèrent abandonner la communion du pape et faire schisme, plutôt que d'accepter le cinquième concile, coupable, selon eux, d'avoir condamné ce que Chalcédoine avait approuvé. Ils alléguaient l'attitude de Pélage Ier, évitant de nommer le cinquième concile devant le roi Childebert qu'il savait être partisan des Trois-Chapitres, et déclarant, dans une autre circonstance, que

1. *Troisième Instruction*, ch. 27. Il cite le *Quodlibet*, 9. 16.

les Trois-Chapitres, condamnés par le susdit concile, étaient étrangers à la foi (*quaedam capitula extra fidem*). Ils citaient le mot de Pélage II reprochant aux évêques d'Istrie de s'engager dans le schisme pour des « questions superflues ». Ils rapportaient cet autre mot de saint Grégoire à l'adresse des schismatiques : « Vous faites un schisme pour une question de rien ». Ils rappelaient que le même pape, imitant l'exemple donné par Pélage Ier, avait été d'avis qu'on passât sous silence le cinquième concile devant la reine Théodelinde obstinément attachée aux Trois-Chapitres. Ils objectaient tous ces faits et ils concluaient que trois papes, ainsi que la majeure partie de l'épiscopat latin du sixième siècle, avaient dénié à un concile œcuménique, et donc à l'Église, l'infaillibilité dans le domaine des faits dogmatiques.

Ces objections paraissaient formidables : Fénelon marcha au-devant d'elles sans effroi. Il s'occupa d'abord du schisme auquel la haine du cinquième concile avait conduit une partie de l'épiscopat latin. Les jansénistes se livraient à ce sujet au raisonnement suivant : Tous les évêques latins qui se séparèrent de Rome, firent schisme parce qu'ils restaient attachés aux Trois-Chapitres, en dépit de la condamnation portée contre ces écrits par le cinquième concile; parce que, en d'autres termes, ils regardaient comme erronée la condamnation prononcée par ce concile. Or ils savaient que le cinquième concile était œcuménique et, par là même, représentait l'Église. Donc ils croyaient que l'Église peut se tromper quand elle juge des écrits, qu'elle peut taxer d'hérésie des textes orthodoxes, qu'elle n'est pas infaillible dans la déclaration des faits dogmatiques. Fénelon eut vite fait de renverser ce raisonnement.

Sans doute, dit-il en substance aux jansénistes, les évêques en question accusaient le cinquième concile d'avoir condamné injustement les Trois-Chapitres. Mais ils ne regardaient pas ce concile comme œcuménique. Ils ne le considéraient que comme une assemblée d'évêques orientaux n'ayant aucun droit à représenter l'Église, puisque l'épiscopat latin — sauf un seul de ses membres qui, il est vrai, était le pape — n'y avait eu aucune part. La majeure de votre argument est donc vraie, mais la mineure est fausse, et tout votre argument croule. Vous

n'êtes pas autorisés à conclure que les évêques latins du sixième siècle qui, par amour pour les Trois-Chapitres, ont rejeté le cinquième concile, niaient l'infaillibilité de l'Église dans le domaine des faits dogmatiques. On peut même aller plus loin et prouver que ces mêmes évêques croyaient l'Église infaillible dans le discernement des faits de cette nature. Pourquoi, en effet, rejetaient-ils le cinquième concile, sinon parce qu'ils s'imaginaient voir une opposition entre ce concile, condamnant les Trois-Chapitres, et Chalcédoine qui, selon eux, avait approuvé ces mêmes Chapitres? Et pourquoi cette apparente opposition les indignait-elle, sinon parce qu'ils étaient convaincus que l'Église ne saurait se tromper quand elle juge des textes, qu'elle est infaillible dans les faits dogmatiques etque les Trois-Chapitres, munis de l'approbation de Chalcédoine, étaient d'une orthodoxie indiscutable? En réalité, Chalcédoine qui avait approuvé les personnes de Théodoret et d'Ibas, n'avait pas approuvé leurs écrits. Les évêques d'Istrie, d'Afrique et des autres parties de l'Occident étaient donc dans l'erreur, quand ils accusaient le cinquième concile de contredire Chalcédoine. Mais leur erreur ne les aurait jamais conduits jusqu'au schisme, s'ils n'avaient cru précisément à l'infaillibilité de l'Église représentée à Chalcédoine dans le domaine des faits dogmatiques[1].

Après avoir résolu la question du schisme des évêques latins attachés aux Trois-Chapitres, Fénelon passe à la conduite des papes. Il reconnaît que plusieurs souverains pontifes usèrent de ménagements infinis à l'égard de certaines nations qui rejetaient le cinquième concile. Mais ces ménagements allèrent-ils jusqu'à renier ce concile? Non, les papes incriminés se bornèrent seulement à passer sous silence l'assemblée conciliaire contre laquelle existaient tant de préjugés. Renfermée dans ces limites, l'objection n'est pas faite pour embarrasser Fénelon, et il ne lui est pas difficile de ramasser dans l'histoire des exemples de silences plus étonnants. Laissons-lui la parole[2] : « Saint Pierre, à la tête des apôtres, nouvellement

1. *Troisième Instruction*, ch. 16 à 20; voir surtout ch. 16, n. 8; — *Première Instruction*, ch. 18.
2. *Troisième Instruction*, ch. 20, § 2 et 5.

rempli du Saint-Esprit, annonça Jésus-Christ aux Juifs en ne le nommant qu'un *homme approuvé de Dieu... par des miracles*, pour ne point soulever d'abord ces esprits durs et indociles. L'auteur de la *Défense* sera-t-il scandalisé aussi de cette condescendance? La nommera-t-il *une manifeste prévarication*? L'Écriture est remplie de ces ménagements dans lesquels, selon saint Paul, on *supporte ceux qui sont faibles dans la foi.* Saint Paul lui-même, qui travaillait si puissamment à abolir la circoncision et qui *reprenait en face* saint Pierre, parce qu'il obligeait les fidèles à judaïser en ce point, poussa néanmoins la condescendance jusqu'à circoncire Timothée... Nous pourrions aussi produire l'exemple des évêques français, qui rejetèrent longtemps la décision du second concile de Nicée en faveur du culte des images, et que le Saint-Siège toléra dans cette prévention par une condescendance singulière, jusqu'à ce qu'ils s'éclaircirent enfin peu à peu sur leurs faux préjugés et s'accoutumèrent à recevoir cette décision et ce culte. »

Mais si les papes n'ont pas renié ouvertement le cinquième concile, n'ont-ils pas fait quelque chose d'équivalent, quand ils ont déclaré que l'affaire des Trois-Chapitres était étrangère à la foi et que les évêques latins avaient fait schisme pour des « questions superflues », pour « une question de rien »? Ici Fénelon rappelle que les évêques si obstinément attachés aux Trois-Chapitres condamnaient de bonne foi tous les dogmes condamnés, recevaient pleinement tous les dogmes autorisés par l'Église, ne doutaient point de son infaillibilité sur les textes, rejetaient seulement l'œcuménicité du cinquième concile à cause d'une contradiction imaginaire entre ce concile et celui de Chalcédoine. Il conclut que c'était, en effet, chose absolument superflue que de rompre l'unité pour cette chimérique contradiction entre deux conciles, alors qu'on les croyait pleinement d'accord sur la foi [1]. Les papes ont donc pu à juste titre reprocher aux évêques schismatiques de s'émouvoir pour des questions superflues. On s'explique moins bien, au premier abord, qu'ils aient pu traiter l'affaire des Trois-Chapitres d'affaire étrangère à la foi. Mais Fénelon fait observer que.

1. *Troisième Instruction*, ch. 18, § 6.

pour des évêques qui reconnaissaient l'autorité infaillible de l'Église sur les textes et qui ne la refusaient au cinquième concile que pour ne pas l'ôter à Chalcédoine, une affaire concernant des auteurs morts depuis plus de cent ans, dans un pays si éloigné du leur et relative à des textes écrits dans une langue qu'ils ne comprenaient pas, était « entièrement hors la foi [1] ».

Nous connaissons maintenant les témoignages invoqués par Fénelon pour prouver l'infaillibilité de l'Église dans la déclaration des faits dogmatiques. Du même coup nous savons à peu près ce qui a été dit depuis deux siècles dans cet ordre d'idées. Tous les théologiens, sauf deux ou trois, ont été d'accord à mettre l'Église à l'abri de l'erreur quand elle se prononce sur l'orthodoxie ou l'hétérodoxie d'un texte. Et il n'en pouvait guère être autrement, depuis surtout que la bulle *Vineam Domini,* reçue par tout l'épiscopat et, par suite, exempte d'erreur aux yeux des gallicans eux-mêmes, depuis, dis-je, que cette bulle avait proclamé l'infaillibilité de l'Église dans la question en litige, sinon théoriquement au moins pratiquement, en réclamant l'adhésion intérieure à l'héréticité du texte de Jansénius. Tous les théologiens, ou du moins presque tous, ont donc pris position contre la thèse du silence respectueux chère aux jansénistes. Mais, dans la guerre qu'ils ont faite aux défenseurs de l'*Augustinus,* ils ont emprunté toutes leurs armes à l'archevêque de Cambrai. Fénelon a porté à sa perfection la démonstration qu'il a entreprise dans ses célèbres *Instructions pastorales*, et on n'a trouvé après lui aucun argument nouveau à glaner. Seule la question de la nature de la croyance due aux faits dogmatiques déclarés par l'Église a provoqué des recherches qu'il reste à signaler ici.

On se rappelle que, d'après Fénelon, l'infaillibilité de l'Église dans le domaine des faits dogmatiques a pour première attestation les paroles de la promesse : *Docete omnes gentes... ecce ego vobiscum sum.* Elle prend donc rang parmi les vérités révélées et, comme telle, elle est l'objet d'une croyance qui a pour fondement la véracité de Dieu ; elle doit

1. *Troisième Instruction,* ch. 17, du pape Pélage, I, n. 2.

être crue de *foi divine*. Mais si l'infaillibilité de l'Église déclarant un fait dogmatique est une vérité révélée, le fait dogmatique n'a certainement pas sa place parmi les vérités révélées. Il ne viendra à l'esprit de personne de penser que l'hétérodoxie des Trois-Chapitres soit une vérité révélée, ou que l'exactitude de l'attribution des cinq propositions à l'*Augustinus* en soit une autre. Et alors se pose cette question : De quelle foi doit-on croire les faits dogmatiques après que l'Église les a déclarés? D'une foi divine? Mais la foi divine a pour objet les vérités révélées par Dieu : or les faits dogmatiques ne sont pas révélés. D'une foi humaine? Mais la foi humaine étant, par définition, basée sur l'autorité des hommes, est faillible : or, la déclaration des faits dogmatiques faite par l'Église est à l'abri de l'erreur. L'archevêque de Paris, Péréfixe, avait naguère résolu ce problème en distinguant, entre la foi divine et la foi humaine, une troisième croyance basée sur l'autorité de l'Église et désignée sous le nom de *foi ecclésiastique*. Selon lui, les faits dogmatiques étaient objet de foi ecclésiastique. D'autres, au contraire, croyaient pouvoir les englober dans le domaine de la foi divine, puisqu'ils se rattachaient à la révélation par l'intermédiaire de la promesse d'infaillibilité faite à l'Église. Et les jansénistes se plaisaient malicieusement à signaler l'embarras où étaient les théologiens de fixer la nature de la foi due aux faits dogmatiques. Fénelon leur répondit que la croyance aux faits dogmatiques avait pour fondement l'autorité infaillible de l'Église, attestée elle-même par les paroles de la promesse, c'est-à-dire par une vérité révélée; qu'on pouvait donc, selon le point de vue auquel on se plaçait, l'identifier avec la foi divine ou la considérer comme une foi ecclésiastique; que la solution de ce problème dépendait de la manière dont on faisait son acte de foi; mais que ce problème lui-même était sans portée, et que le mieux était d'en faire abstraction[1].

Toutefois la réserve dans laquelle l'archevêque de Cambrai entendait se tenir ne fut pas du goût de tous les théologiens.

---

1. *Deuxième Instruction*, ch. 21; *Réponse à la deuxième lettre de l'évêque de Saint-Pons*, § 15.

Et ici une mention spéciale est due à Muzzarelli. Dans une dissertation intitulée : *Un fait dogmatique décidé par l'Église est-il objet de foi catholique?* ce docteur italien s'efforça de trancher, à l'aide de l'Écriture et de la tradition, la question que Fénelon avait négligée comme indifférente. Sans doute, dit-il, si un objet n'est de foi divine qu'autant qu'il est révélé immédiatement, les faits dogmatiques, qui sont étrangers à la révélation immédiate, sont du même coup étrangers à la foi divine. Mais, à ce compte, beaucoup de textes scripturaires ne seraient pas de foi divine. Car dans une foule d'endroits, les écrivains sacrés ont reçu, non une révélation proprement dite, mais simplement une inspiration, une suggestion, une direction, une assistance. Et comme personne ne doute que tous les textes scripturaires ne doivent être crus de foi divine, on doit par là même reconnaître que l'inspiration, la suggestion, la direction, l'assistance suffisent, en dehors même de la révélation, à baser la foi divine. Passons maintenant à l'Église. Dira-t-on que cette divine société est simplement assistée par le Saint-Esprit, mais qu'elle ne reçoit de lui ni direction, ni suggestion, ni inspiration? On se heurterait à la parole si expresse du Sauveur : *Spiritus sanctus... docebit vos omnia et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis* [1], parole qui s'adresse aux successeurs des apôtres comme aux apôtres eux-mêmes, et qui, par conséquent, garantit à l'Église les enseignements et les suggestions du Saint-Esprit. On se heurterait au concile de Trente qui dit, dans son décret sur l'eucharistie, que le Saint-Esprit enseigne et suggère continuellement à l'Église toute vérité *a Spiritu sancto, illi omnem veritatem in dies suggerente edocta* [2]. On se heurterait enfin à l'enseignement commun des docteurs. Suarez, en effet, professe que l'Église est dirigée dans ses définitions par le Saint-Esprit, *regitur a Spiritu sancto in suis definitionibus;* que l'assistance dont elle est l'objet équivaut à la révélation, *assistentia Spiritus sancti aequivalet revelationi;* qu'elle est l'organe et l'instrument du Saint-Esprit, *est veluti orga-*

---

1. *Jo.*, 14. 26.
2. *Sess.* 13. Decreti prooemium. Voir aussi *sess.* 21, cap. 11.

num seu instrumentum per quod Spiritus sanctus loquitur [1]. Layman [2], Bellarmin [3], Gonzalez [4] tiennent un langage analogue. Et ces théologiens, sauf le dernier, prouvent leur sentiment par l'autorité du concile de Jérusalem où les apôtres ne craignirent pas de dire : *Visum est Spiritui sancto et nobis,* et par l'autorité du pape saint Grégoire, qui déclare avoir pour les quatre premiers conciles le même respect que pour les évangiles. Appuyé sur toutes ces considérations, Muzzarelli conclut que les faits dogmatiques décidés par l'Église, ou, ce qui revient au même, que les décisions de l'Église relatives aux faits dogmatiques, sont objet de foi divine.

1. Suarez, *De fide*, disput. 3, sect. 2, n. 11.
2. *Tract. de fide*, 2. 3.
3. *De verbo Dei*, 3. 10.
4. *De infallibilitate romani pontificis*, disput. 19, sect. 1, § 2, n. 7.

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉGLISE

CHAPITRE PREMIER

MEMBRES DE L'ÉGLISE. NÉCESSITÉ DE L'ÉGLISE POUR LE SALUT.

Dans la guerre qu'ils firent au dogme catholique, les chefs du protestantisme, voulant rester les disciples et les ouvriers du Christ, étaient logiquement amenés à séparer l'Église romaine de l'Église que l'évangile de saint Matthieu et surtout les épîtres de saint Paul leur présentaient comme l'œuvre du Sauveur. Ils s'efforcèrent donc de prouver que la véritable Église avait son centre, non à Rome, mais dans le Christ et que, pour lui appartenir, il ne s'agissait pas d'être soumis aux évêques de l'Église romaine, mais d'être juste ou prédestiné. Pour donner à leur théorie une base scripturaire, ils firent appel à divers textes du Sauveur et du Nouveau Testament, notamment à l'endroit du *Cantique* qui parle d'un « jardin fermé », d'une « source scellée », d'un « puits d'eau vive »; au langage de saint Paul qui déclare que le Christ a voulu faire l'Église « glorieuse, sans tache ni ride, mais sainte et immaculée »; aux passages de saint Jean où Notre-Seigneur parle de sa bergerie et des brebis qui la peuplent [1]. Composée

---

1. *Cantic.*, 4, 12; *Ephes.*, 5, 27; *Jo.*, 10.

exclusivement des justes ou des prédestinés, l'Église était nécessairement invisible. Loin de rejeter cette conséquence, les docteurs du protestantisme la proclamèrent hautement, et sans se préoccuper beaucoup de l'appuyer sur l'Écriture, ils crurent néanmoins pouvoir citer en sa faveur quelques textes comme le suivant tiré de Jérémie : « Je mettrai ma loi dans leurs cœurs », et cet autre de saint Luc : « Le royaume de Dieu est en vous [1] ».

Au quatrième et au cinquième siècle, quand les donatistes avaient présenté l'Église comme la société exclusive des justes, la grande ressource des Optat et des Augustin avait été d'alléguer la parabole du champ où l'ivraie est mêlée au bon grain, celle de l'aire où la paille est confondue avec le blé, celle du filet qui contient de bons et de mauvais poissons, celle des dix vierges parmi lesquelles cinq sont folles, celle du repas où l'un des convives n'a pas la robe nuptiale [2]. Ces arguments firent naturellement le fond des réponses que les premiers controversistes du seizième siècle opposèrent aux protestants. Driedo [3], Pighi [4], Melchior Cano [5] prouvèrent surtout par les paraboles évangéliques que l'Église doit, dans le plan divin, contenir des pécheurs mêlés aux justes. Ils utilisèrent aussi l'endroit des épîtres pastorales où l'apôtre, venant de parler de deux chrétiens douteux, ajoute : « Dans une grande maison, il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, il y en a aussi de bois et d'argile ; il y a des vases d'honneur, il y a aussi des vases d'ignominie ». On apporta également la parole de Notre-Seigneur, prescrivant de reprendre d'abord en secret, puis publiquement ceux de nos frères qui pèchent contre nous. On fit enfin observer que saint Paul écrivant aux chrétiens de Corinthe qui, à coup sûr, faisaient partie de l'Église, leur avait reproché diverses fautes, et qu'au témoignage de saint Jean, les plus justes sont pécheurs [6]. « Le Christ, dit Pighi, en com-

1. *Jer.*, 31. 33 ; *Luc.*, 17. 21.
2. *Histoire de la théologie positive*, 1, 3e édit., p. 163.
3. *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*, 4. 2, Louvain, 1533, p. 503.
4. *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, 2, 1. Cologne. 1558, p. 59.
5. *De locis theologicis*, 4. 3.
6. 2 *Tim.*, 2. 20 ; *Matth.*, 18. 17 ; 1 *Jo.*, 1. 10.

parant son Église au filet, au festin, aux dix vierges, a enseigné qu'elle contiendra des méchants mêlés aux bons jusqu'à la consommation des siècles, jusqu'au moment où le roi entrera dans la salle du festin et où l'époux introduira chez lui l'épouse. S'il ne doit pas y avoir de pécheurs dans l'Église, pourquoi le Christ nous a-t-il prescrit de reprendre notre frère quand il a péché contre nous, d'abord secrètement pour ménager sa réputation, puis en présence d'un ou deux témoins, puis enfin, s'il ne se corrige pas, devant l'Église?... S'il ne doit pas y avoir de pécheurs dans l'Église de Dieu, pourquoi saint Paul, quand il écrit aux saints de Corinthe, c'est-à-dire aux fidèles de cette ville, leur fait-il des reproches mêlés de menaces? »

Après avoir prouvé par l'Écriture le mélange des méchants aux bons dans le sein de l'Église, Pighi [1] aborda l'objection soulevée par le texte de saint Paul. Mais il passa rapidement sur elle. Melchior Cano, au contraire, s'y arrêta longuement [2]. « Saint Augustin, dit-il, enseigne, au livre de ses *Rétractations*, que, dans l'endroit où saint Paul parle de l'Église sans tache, il a en vue non l'Église actuelle, mais celle de l'avenir. Il développe cette pensée au livre du *De perfectione justitiae,* où il dit que, dans la pensée de saint Paul, l'Église sera sans tache ni ride, quand elle sera glorieuse, c'est-à-dire après la résurrection. Saint Thomas et saint Bernard pensent de même. » Cano ajouta ensuite que, malgré l'autorité des susdits docteurs, le texte : *Non habentem maculam aut rugam* pouvait être entendu de l'Église présente, soit parce qu'elle procure à tous ses enfants, au moment de leur baptême, une pureté absolue, soit parce que beaucoup de ses fidèles restent saints et purs. Il expliqua également que l'*Hortus conclusus,* le *Fons signatus* du *Cantique* devait s'entendre de l'Église considérée dans ceux de ses membres qui pratiquent la sainteté. Il fit observer, en revanche, que, dans une bergerie, il n'y a pas seulement des brebis, mais des chèvres et des boucs, et donc que l'image sous laquelle Notre-Seigneur dans l'évangile de saint Jean représente l'Église n'exclut pas d'elle les pécheurs.

1. *Hier. eccl. assert.*, 2. 1, p. 61.
2. *De locis theol.*, 4. 6.

Stapleton[1] et Bellarmin[2] insérèrent dans leurs vastes dissertations la thèse que nous venons de rencontrer chez leurs aînés, et ils la poussèrent à son dernier degré de perfection. Ceux qui vinrent après eux ne firent guère que vulgariser leurs travaux en les résumant [3]. Mais eux-mêmes n'eurent rien d'essentiel à ajouter aux arguments bibliques qu'ils avaient sous les yeux, et la part personnelle de leur travail consista surtout à développer la preuve patristique presque entièrement sacrifiée par Pighi ainsi que par Melchior Cano et à résoudre quelques nouvelles objections que ces deux controversistes avaient négligées. Bellarmin [4], par exemple, cita les témoignages d'une demi-douzaine de Pères, parmi lesquels les suivants méritent d'être mentionnés : « Parce que nous constatons de l'ivraie dans l'Église, notre foi et notre charité ne doivent pas être empêchées de rester dans l'Église [5]. » « L'arche de Noé est l'image de l'Église. Comme il y avait dans l'arche des animaux de toute espèce, il y a dans l'Église des hommes de tous les pays et de toutes les mœurs. Comme l'arche contenait le lion et le bouc, le loup et l'agneau, l'Église contient des justes et des pécheurs, des vases d'or et d'argent mêlés aux vases de bois et d'argile [6]. » « Nous reconnaissons qu'il y a dans l'Église catholique des bons et des méchants, avec cette différence que les uns sont le bon grain et les autres la paille [7]. » « Crois fermement et sans concevoir aucun doute, que l'Église catholique est une aire dans laquelle, jusqu'à la fin du monde, la paille est mêlée au bon grain, c'est-à-dire que les méchants sont confondus avec les bons dans la communion des sacrements [8]. »

---

1. *Principiorum fidei doctrinalium*, 1. 4 et suiv.
2. *De concil. et Ecclesia militante*, 3. 2 et suiv.
3. Voir cependant Bossuet, *Conférence avec Claude*, n. 1, préparation à la conférence.
4. *De concil. et Eccl.*, 3. 9.
5. Saint Cyprien, *Ep.*, 54. 3; Hartel, 1. 622.
6. Saint Jérôme, *Dial. adv. lucifer.*, 22; M. 23. 176.
7. Saint Augustin, *In Jo.*, tr. 6. 13: M. 31. 1431.
8. Saint Fulgence, *De fide ad Petrum*, n. 86, dans les œuvres de saint Augustin, M. 40. 777. Bellarmin cite encore de saint Augustin : *Retract.*, 2. 18; *Post collationem*, 10 et 28: M. 43. 658 et 669: *De unitate*, 31: *De civitate*, 18. 49; de saint Grégoire : *Homil. in Evang.*, 11. 4 et 38. 8; M.76.

Sans négliger d'établir la visibilité de l'Église, Melchior Cano la laissa au second plan. Stapleton [1] fut le premier à lui consacrer une démonstration en règle dont il emprunta les éléments successivement à la Genèse, aux Psaumes, aux Prophètes et à l'Évangile. On devine quels sont les textes de l'Ancien Testament qu'il mit à profit. Ce sont ceux qui promettaient l'empire du monde aux patriarches, au Messie, à Israël, ou qui célébraient la gloire du ciel. Voici les principaux : « *Ta race sera comme la poussière de la terre; tu t'étendras à l'Orient, à l'Occident, au Nord et au Midi. — Tu es mon fils; je te donnerai les nations pour ton héritage et ta puissance s'étendra jusqu'aux confins de la terre. — Leur renommée s'est étendue à toute la terre; leur parole est allée jusqu'aux extrémités du monde. — A la fin des temps, la montagne de la maison du Seigneur s'élèvera sur le faite des montagnes, sur la crête des collines. Toutes les nations et tous les peuples iront à elle en disant : Venez, allons à la montagne du Seigneur. — Une pierre s'est détachée de la montagne, sans mains... elle est devenue une grande montagne et elle a rempli la terre* [2]. » Dans le Nouveau Testament, il cita cette parole du Christ à ses disciples : « *Vous êtes la lumière du monde; une cité placée sur le sommet d'une montagne ne peut être cachée;* le texte : *Dic Ecclesiae;* et l'endroit des *Actes* où sont rapportés les progrès de l'Église à ses premiers débuts [3]. Il fit observer que le récit des Actes nous mettait sous les yeux une société visible; que le précepte *dic Ecclesiae* supposait une Église facilement reconnaissable, à qui chacun pût s'adresser; et que le *lux mundi* ainsi que le *non potest civitas abscondi* étaient l'attestation expresse de la visibilité de l'Église. Quant aux témoignages de l'Ancien Testament, il les commenta par saint Augustin,

---

1116 et 1287; le discours 2. 41 de saint Grégoire de Nazianze; le *De sacerdotio*, 3. 9; M. 47. 646.

1. *Principiorum fidei doctrinalium assertio*, lib. 2, cop. 1-4. Avant lui, Sander avait abordé ce sujet dans son *De visibili monarchia Ecclesiae*, 8. 50, Louvain, 1571, p. 793.

2. *Gen.*, 26. 4; *Ps.*, 2. 7; *Ps.*, 18. 5; *Is.*, 2. 2; *Dan.*, 2. 44.

3. *Matth.*, 5. 14; *Matth.*, 18. 17.

de sorte que sa démonstration scripturaire fut, du même coup, une démonstration patristique. Il rapporta, par exemple, ce passage du *De unitate* : « Les chrétiens n'ont jamais appliqué qu'à l'Église l'héritage (dont parle le psaume 2) ; et cet autre des *Enarrationes :* « Il a placé sa tente dans le soleil, c'est-à-dire qu'il a mis son Église en évidence ; il n'a pas voulu qu'elle fût cachée, qu'elle fût couverte. »

Tout en utilisant la thèse de Stapleton, Bellarmin[1] l'enrichit de quelques textes. Il s'attacha d'abord à démontrer que le mot « église » désigne toujours dans l'Ancien Testament une société visible. Mais il s'arrêta surtout sur l'emploi qui en est fait dans le Nouveau Testament : « Dans le texte : *Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam,* dit-il, que le fondement soit la profession de foi au Christ, comme le veulent les hérétiques, ou que ce soit Pierre, comme nous le croyons, toujours est-il que ce fondement est visible, et, par conséquent, que l'Église, elle aussi, est sensible et visible... De même, comment le *dic Ecclesiae, si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus,* comment, dis-je, ce précepte pourra-t-il être observé, si l'Église est invisible ? Nous lisons dans les Actes : « Veillez sur vous et sur tout le troupeau dont le Saint-Esprit vous a constitués évêques pour régir l'Église de Dieu » ; or comment les évêques pourront-ils gouverner l'Église s'ils ne la connaissent pas ?... Nous lisons dans le même livre que les apôtres « envoyés par l'Église traversèrent la Phénicie » ; qu' « arrivés à Jérusalem, ils furent reçus par l'Église » ; que « Paul monta et salua l'Église ». Comment accorder cela avec une Église invisible ? Paul déclare qu'il a persécuté l'Église ; or on sait qui il avait persécuté. Enfin, il dit à Timothée : « Je t'écris, ô Timothée, pour que tu saches comment tu dois te conduire dans la maison de Dieu qui est l'Église » ; mais Timothée ne pouvait se conduire dans l'Église sans la connaître. Ici l'auteur des *Controverses* résuma l'étude de Stapleton sur l'adaptation des prophéties de l'Ancien Testament à l'Église ; il présenta ensuite quelques observations empruntées à la raison théologique ; il termina par six

1. *De conciliis et Ecclesia,* 3. 12.

textes patristiques où la visibilité évidente de l'Église était mise en relief [1].

Depuis Stapleton et Bellarmin, la démonstration scripturaire et patristique de la visibilité de l'Église n'a fait aucun progrès appréciable [2]. Les théologiens, qui ont eu à établir ce point de la doctrine catholique contre les protestants, se sont bornés à reproduire les textes que les deux grands controversistes du seizième siècle avaient rassemblés. Le plus souvent même, ils firent un choix et se bornèrent aux témoignages les plus importants. Bossuet, par exemple, dans sa *Conférence avec Claude,* prouva la visibilité de l'Église par quatre textes des Actes et par les deux passages de saint Matthieu où se rencontre le mot d'Église. Dans sa première instruction pastorale *Sur les promesses de l'Église,* il la déduit du texte : *Docete omnes gentes.* Dans son *Exposition,* il ne la mentionne pas.

C'est encore Bellarmin qui a mené à son terme définitif la preuve de l'indéfectibilité de l'Église. Voici les traits essentiels de sa démonstration dont, il faut le reconnaître, un bon nombre d'éléments lui ont été fournis par Melchior Cano [3].

On perd son temps à vouloir prouver sans condition l'indéfectibilité de l'Église, comme le font beaucoup de nos contemporains. Calvin et les autres hérétiques acceptent cette propriété, mais ils la réservent à l'Église invisible. C'est donc l'indéfectibilité de l'Église visible qu'il faut établir. Or elle est prouvée tout d'abord par les deux textes : « *Je bâtirai mon Église sur cette pierre et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. — Pour que tu saches comment te conduire dans la maison de Dieu, qui est l'Église du Dieu vivant, la colonne et le soutien de la vérité* [4]. » Ces deux oracles parlent,

---

1. Il cite : ORIGÈNE, *In Matth.*, hom. 30 (en réalité in Genes. hom. 1. 7); saint CYPRIEN, *De catholicae Ecclesiae unitate*, 5, Hartel, 1. 214; saint CHRYSOSTOME, In *Isa.*, 6, hom. 4. 2, M. 56. 122; saint AUGUSTIN. *Contra epist. Parmen.* 3. 28, M. 43. 104; *Id.*, *In epist. Jo.*, 1. 13, M. 35. 1988; Id., *ibid.*, tract. 2. 2 fin, M. 35. 1990.

2. Saint FRANÇOIS DE SALES, *Controverses*, disc. 12 et 13; BOSSUET, *Conférence avec Claude*, premières pages; *Instructions pastorales*, 1. 4 et 5: NOEL ALEXANDRE, *De symbolo*, art. 10, § 2 et 3, dans le *Theologiae cursus* de Migne, 3. 309; TOURNELY, *De Ecclesia Christi*, qu. 2, art. 7.

3. *De conciliis et Ecclesia*, 3. 13.

4. *Matth.*, 16. 18; *I Tim.*, 3. 15.

on l'a dit plus haut, de l'Église visible. Or, l'un d'eux déclare qu'elle résistera aux assauts de l'enfer; l'autre enseigne qu'elle est l'appui de la vérité. Le même dogme résulte encore de la parole du Sauveur : « *Je suis avec vous jusqu'à la consommation du siècle*[1] ». Ici Notre-Seigneur parle aux apôtres et à leurs successeurs et par conséquent, à l'Église visible. Or il promet une assistance perpétuelle. Aussi les papes saint Léon et Léon II ont prouvé par ce passage que l'Église ne cessera jamais d'exister. Nous sommes conduits au même résultat par ce texte de saint Paul : « *Il a établi les uns apôtres, d'autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs, pour la consommation des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous nous rencontrions tous dans l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu*[2]... ». Dans cet endroit, l'apôtre déclare que les divers ministères des pasteurs et des docteurs dureront jusqu'au jour du jugement; il enseigne, par là même, que l'Église visible ne disparaîtra pas pendant toute la durée du monde. Sans doute les expressions qui terminent ce texte : *In virum perfectum et mensuram aetatis plenitudinis Christi* sont appliquées par les anciens au corps mystique; au contraire, les modernes y voient la preuve que les élus ressusciteront avec le corps qu'ils avaient ou qu'ils auraient eu à l'âge parfait. Mais tous sont d'accord pour dire qu'ici l'apôtre vise la fin du monde. Deux autres preuves nous sont fournies par ce verset des psaumes : « *Dieu l'a fondée pour l'éternité* », et par cet oracle d'Isaïe : « *Je ferai avec eux une alliance perpétuelle. Leur race sera connue dans le monde entier*[3]. » Les paraboles de l'aire, du filet, du champ ont également leur place ici. L'une d'elles, en effet, nous apprend que l'ivraie doit être mêlée au bon grain jusqu'à l'époque de la moisson; or la moisson — un autre texte l'enseigne — est la consommation du siècle. Enfin cette preuve scripturaire est complétée par les formules suivantes qui ont trait au

1. *Matth.*, 28. 20.
2. *Ephes.*, 4. 11.
3. *Ps.*, 47. 9; *Is.*, 61. 8.

royaume du Christ, c'est-à-dire à l'Église : « *Son trône sera devant moi comme le soleil et comme la pleine lune, pour l'éternité. — Je donnerai l'éternité à sa race et son trône sera aussi durable que le ciel. — A l'époque de ces royaumes, Dieu suscitera le royaume du ciel qui durera toujours. — Son royaume n'aura pas de fin* »[1].

Après avoir donné toutes les preuves scripturaires de l'indéfectibilité de l'Église, Bellarmin cite dans le même but trois textes de saint Augustin[2] et un de saint Bernard[3]. Puis il s'occupe de répondre aux objections. Nous connaissons ces objections pour les avoir déjà rencontrées[4], et nous savons aussi comment l'auteur des *Controverses* les a résolues. Nous pouvons donc passer outre sans nous arrêter.

Catholiques et protestants étaient en désaccord profond sur la notion de l'Église; mais, au seizième siècle, leurs divisions cessaient quand il était question de la nécessité de l'Église pour le salut. « Tous, lisons-nous dans Bellarmin[5], s'accordent à reconnaître que la vraie Église est seule à posséder la vraie foi, la vraie rémission des péchés, la véritable espérance du salut éternel. »

Se trouvant en face d'une vérité dont l'évidence n'était contestée par personne, l'auteur des *Controverses* ne crut pas devoir s'attarder à en fournir la démonstration. Il passa donc devant elle sans s'arrêter et se contenta de dire que tous les Pères l'avaient enseignée. Cependant, comme par hasard, il laissa tomber de sa plume les deux textes suivants dont le premier est de saint Cyprien[6] et le second de Lactance[7] : « Ceux-là ne peuvent demeurer avec Dieu, qui n'ont pas voulu rester unis dans l'Église de Dieu. S'ils sont livrés aux flammes ou jetés aux bêtes, la mort ne sera pas pour eux la couronne de la foi, mais le châtiment de leur perfidie. Un tel homme peut

---

1. *Ps.*, 88. 38 et 30; *Dan.*, 2. 44; *Luc.*, 1. 33.
2. *In ps.* 101, serm. 2. 9, M. 37. 1310; *in ps.* 147. 18 et 19; *De unitate Ecclesiae*, 34.
3. *In Cantic.*, serm. 79. 5.
4. Voir plus haut p. 68.
5. *De conciliis et Ecclesia*, 4. 1.
6. *De catholicae Ecclesiae unitate*, 14, Hartel, 1. 223.
7. *Divin. Institutiones*, 4. 30, M. 6. 543.

être tué, mais non couronné » : « L'Église catholique est la seule qui garde le vrai culte. Elle est la source de la vérité, le domicile de la foi, le temple de Dieu. Quiconque n'y entre pas ou en sort après y être entré, ne peut compter sur la vie ou le salut éternel. »

Cependant trente ans avant Bellarmin, Canisius avait inscrit à la marge de son *Catéchisme*[1] une liste de textes tant scripturaires que patristiques, destinés à confirmer le principe : *Hors de l'Église point de salut.* Nous retrouvons cette liste avec quelques modifications chez du Perron et Becan. Ce dernier[2] cite un texte d'Isaïe[3], un de saint Cyprien[4], cinq de saint Augustin[5] et un du pape saint Grégoire[6]. Isaïe, parlant à la Jérusalem de l'avenir, lui dit : « Tes portes seront ouvertes ; elles ne seront fermées ni le jour ni la nuit... Le peuple qui ne te servira pas périra. » Saint Cyprien enseigne la nécessité de l'Église pour le salut dans cette formule énergique : « Celui-là n'a pas Dieu pour père, qui n'a pas l'Église pour mère. » Saint Augustin enseigne la même doctrine dans les termes suivants : « Personne ne peut parvenir au salut et à la vie éternelle, s'il n'a le Christ pour chef. Et personne ne peut avoir le Christ pour chef s'il n'est dans son corps, qui est l'Église » ; « L'Église catholique est seule à être le corps du Christ, seule à avoir le Christ pour chef et pour Sauveur. En dehors de ce corps, personne n'est vivifié par le Saint-Esprit... Aucun de ceux qui sont hors de l'Église n'a le Saint-Esprit » ; « Quiconque est séparé de

1. *De summa doctrinae christianae*, l. 18, Paris, 1579, p. 72. Les références marginales sont de Canisius ; les citations ont été faites plus tard à l'aide de ces références par Busée : Isaïe (60. 11) ; Genèse (l'arche) ; Augustin (quatre textes utilisés par du Perron et Becan), Fulgence, saint Irénée, saint Chrysostome.
2. *De Ecclesia*, qu. 1, concl. 3, dans les *Opuscula theologica*, Paris, 1642, p. 806.
3. *Is.*, 60. 11. Ce texte arrive en dernier lieu.
4. *De cathol. Ecclesiae unitate*, 6. Hartel, 1. 214.
5. *De unitate Ecclesiae*, 19, M. 43. 429 ; *ep.*, 185. 50, M. 33. 815 ; *ep.* 141, 5, M. 33. 579. Les deux autres textes sont apocryphes. Ce sont le *sermo de symbolo*, 12, M. 40. 1196 et le *sermo de symbolo ad catechumenos*, 4. 13, M. 40. 668.
6. *Moral.*, 14. 5, M. 75. 1043.

l'Église catholique aura beau mener une vie recommandable. Par le fait même qu'il est séparé de l'unité du Christ, il n'aura pas la vie, mais la colère de Dieu l'attend » ; « Quiconque sera trouvé hors de l'Église, sera rejeté hors des rangs des enfants de Dieu. On ne peut avoir Dieu pour Père quand on n'a pas l'Église pour mère. » Quant à saint Grégoire, voici le langage qu'il tient : « La sainte Église universelle enseigne qu'on ne peut être sauvé qu'en elle et qu'aucun de ceux qui sont en dehors d'elle n'auront part au salut. » Avant Becan, du Perron [1] avait apporté quelques-uns des témoignages qu'on vient de lire et aussi quelques autres. Il avait notamment utilisé les deux maximes suivantes émises, la première par saint Augustin [2] et la seconde par saint Fulgence [3] : « Hors de l'Église catholique on peut avoir toutes choses excepté le salut... On peut avoir et prêcher la foi au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit; mais on ne peut avoir nulle part le salut sinon dans l'Église catholique » ; « Nul hérétique ou schismatique qui, avant la fin de cette vie, n'est restitué à l'Église catholique ne peut être sauvé [4]. »

Après Becan, l'oracle d'Isaïe que ce jésuite avait allégué fut généralement négligé et la démonstration de la nécessité de l'Église pour le salut fut établie sur les bases exclusivement patristiques. Les autorités furent à peu près celles que nous avons rencontrées. Cependant Noël Alexandre [5] fit appel à ce célèbre passage de la lettre de saint Jérôme au pape Damase : « Je suis en communion avec la chaire de Pierre [6]; je sais que l'Église est bâtie sur ce roc. Quiconque mange l'agneau en dehors de cette maison est un profane. Quiconque

---

1. *Réplique à la response du sérénissime roy de la Grand Bretagne*, l. 4, Paris, 1620, p. 15.
2. *Sermo ad Caesareensis eccl. plebem*, 6, M. 43, p. 695.
3. *De fide ad Petrum*, n. 82, parmi les œuvres de saint Augustin, M. 40. 776.
4. Du Perron cite encore saint Irénée, *Haer.*, 4. 33. 7, le *De remissione peccatorum*, l. 22, M. 65. 546 de Fulgence; la lettre 173. 6, M. 33. 756 de saint Augustin, le sermon 46. 28, M. 38. 286 du même docteur; le *Contra adversarium legis et prophet.*, l. 36, M. 42. 623 du même; et une dizaine d'autres textes qui ne se rattachent que de loin à la question.
5. *De symbolo*, 10. 5 et 6.
6. *Ep.*, 15, M. 22. 355.

ne sera pas dans l'arche avec Noé périra. » Il cita aussi cet endroit des *Morales* [1] : « C'est dans l'Église catholique seule que les bonnes œuvres sont accomplies avec fruit, tout comme il n'y eut à recevoir un denier que ceux qui avaient travaillé à la vigne... tout comme, à l'époque du déluge, l'arche flotta au-dessus des eaux, mais tous ceux qui étaient en dehors de l'arche furent engloutis ». Mais, à partir du dix-huitième siècle, la tendance des théologiens alla à résumer, parfois même à supprimer, la preuve patristique de la nécessité de l'Église, au lieu de l'étendre.

1. *Moral.*, 35. 13, M. 76. 756. Il cite enfin saint Irénée 4. 33. 7 (texte déjà cité par du Perron) et *Moral.* 18. 40; M. 76. 58 de saint Grégoire.

CHAPITRE II

NOTES DE L'ÉGLISE. — DÉFINITION DE L'ÉGLISE.

L'Église étant nécessaire au salut, il y a pour chacun de nous une souveraine importance à chercher où elle est. Mais comment espérer la trouver, si on ne sait préalablement à quelles marques, à quelles notes on peut la reconnaître? Aussi la théorie des notes de l'Église fut soigneusement établie par les théologiens catholiques. Elle le fut également par les protestants qui, convaincus, eux aussi, de la nécessité de l'Église pour le salut, devaient en connaître les marques distinctives. Mais on devine sans peine que la distance qui séparait leur église invisible de l'Église visible des catholiques, devait avoir ici son contre-coup et que les notes de l'une n'étaient pas les notes de l'autre.

Avant d'indiquer le vrai chemin à suivre pour trouver l'Église du Christ, les controversistes fidèles au Saint-Siège devaient donc mettre le lecteur en garde contre la voie tracée par les protestants. A vrai dire, ils s'affranchirent souvent de cette obligation. Mais Stapleton et Bellarmin la comprirent et ils s'attachèrent à réfuter la thèse des hérétiques. Selon Luther et ses partisans, la vraie Église avait pour marques la prédication du pur évangile et l'administration légitime des sacrements. Les deux théologiens que nous venons de nommer leur répondirent qu'ils prenaient l'effet pour la cause; que l'Église a précisément pour mission de nous apprendre où se trouvent la vraie doctrine, les vrais sacrements; qu'elle doit donc être connue préalablement et par d'autres moyens. A l'appui de cette assertion, le controversiste anglais fit appel à l'Écriture. Il cita les textes de l'apôtre où nous lisons que

l'Église est « la colonne de la vérité » et que Dieu a établi « des pasteurs et des docteurs pour que tous viennent à l'unité de la foi [1]. » L'auteur des *Controverses* laissa de côté l'Écriture et invoqua l'autorité de la tradition. Il apporta les témoignages suivants de saint Irénée [2] et de Tertullien [3], dans lesquels l'Église, appelée à dirimer les controverses dogmatiques, est, en effet, supposée connue avant la doctrine : « S'il s'élevait un conflit sur une légère question, ne faudrait-il pas recourir aux églises les plus anciennes... et leur demander la solution des doutes? » ; « Quant à savoir ce que les apôtres ont prêché, ce que le Christ a révélé, on ne le peut qu'au moyen des églises fondées par les apôtres. Cela étant, toute doctrine qui répond à l'enseignement des églises apostoliques, mères et primitives, doit être considérée comme l'expression de la vérité; autrement elle doit être mise sur le compte du mensonge. »

Quelles sont ces notes et de quelles autorités se recommandent-elles? Sander [4] fit observer que l'Écriture attribue à l'Église six prérogatives, à savoir : la hauteur et la sublimité, la splendeur et l'éclat, l'étendue et l'immensité, la succession et la perpétuité, l'unité et l'accord, la foi invincible et la constance. Ce fut surtout à l'Ancien Testament qu'il demanda les attestations scripturaires de ces six prérogatives, et il apporta tous les oracles qui avaient prophétisé la gloire immortelle de Sion et de la maison de Jacob. Cependant il mit aussi à contribution quelques formules du Nouveau Testament. Il prouva : la splendeur par la parole : *Vos estis lux mundi, non potest civitas abscondi supra montem posita;* l'étendue, par cette autre : *Eritis mihi testes in Jerusalem et in omni Judaea et Samaria et usque ad ultimum terrae;* la perpétuité, par cet endroit de saint Matthieu : *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi*; et enfin l'unité, par ces textes des Acte : *Erant perseverantes in doctrina apostolorum... unanimiter... et multitudinis credentium erat cor unum et anima*

1. *Tim.*, 3. 15; *Ephes.*, 4. 11.
2. *Haer.*, 3. 4. 1; M. 7. 855.
3. *De praescript.*, 21; M. 2. 33.
4. *De visibili monarchia Ecclesiae*, 8. 50, p. 793.

una[1]. Puis il s'attacha à retrouver chacune de ces six prérogatives dans l'Église romaine. Ici ce fut à l'histoire qu'il s'adressa et il en obtint des témoignages décisifs. Il n'eut pas de peine à prouver que l'Église romaine est de beaucoup la plus illustre, la plus étendue, la plus ancienne, la plus centralisée de toutes les églises. Il établit même sans difficulté que l'Occident tout entier a été évangélisé par Rome. Le travail de Sander fut, depuis l'apparition du protestantisme, le premier essai tenté pour établir méthodiquement les notes de la véritable Église et pour en montrer la réalisation dans l'Église romaine[2]. Cependant, loin d'être définitif, il ne fit qu'ouvrir la voie à de multiples tâtonnements. Laissant de côté les six prérogatives de Sander, Stapleton[3] s'attacha à démontrer que le Christ avait promis à son Église l'universalité dans l'espace ainsi que la perpétuité dans le temps, et que, de ces deux propriétés fondamentales, dérivaient la catholicité, l'unité, l'apostolicité proclamées par les Pères comme les vraies marques servant à reconnaître la société fondée par le Sauveur. Il réduisit donc à trois les notes de l'Église. Bellarmin, au contraire, en énuméra quinze, à savoir : le nom de « catholique » universellement usité pour désigner l'Église romaine; l'antiquité; la durée; l'amplitude; la succession des évêques dans l'Église romaine; l'accord doctrinal de l'Église romaine moderne avec l'Église ancienne; l'union des membres de cette Église; la sainteté; l'efficacité de la doctrine, en d'autres termes la puissance de prosélytisme de l'Église romaine; la sainteté de ses auteurs ou premiers Pères; les miracles accomplis dans son sein; le don de prophétie dont elle a été favorisée; les aveux de ses adversaires; les châtiments temporels dont ses adversaires ont été frappés; la prospérité temporelle dont ont joui ses défenseurs. Mais, au quinzième siècle, Torquemada avait indiqué l'unité, la catholicité, l'apostolicité et la sainteté comme les notes de l'Église. Sa liste, à l'avantage de la sim-

---

1. *Matth.*, 5. 14; *Act.*, 1. 8; *Matth.*, 28. 20; *Act.*, 2. 42; 4. 32.
2. Driedo, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*, 4. 2, p. 503 et suiv. qui entreprend ce travail, est très confus.
3. *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio,* lib. 4, cap. 3 et suiv., p. 107.

plicité, joignait celui d'être patronnée par le symbole que, chaque dimanche, le peuple chrétien chantait à la messe. Ce fut à elle que, en dépit des constructions de Sander, de Stapleton et de Bellarmin, les théologiens revinrént. Ce furent les prérogatives de l'unité, de la catholicité, de l'apostolicité et de la sainteté qui servirent à prouver que l'Église romaine est l'entière réalisation du plan conçu par le divin Sauveur.

Toutefois les protestants essayaient de mettre leur conception des notes de l'Église sous le patronage de l'Écriture, et ils alléguaient certains passages tant de l'Ancien que du Nouveau Testament sur lesquels ils se livaient à des déductions favorables. Ils objectaient surtout les expressions suivantes de saint Augustin : « La question entre les donatistes et nous est de savoir où est l'Église. Que faire? Sera-ce à nos paroles ou aux paroles du Christ que nous demanderons de nous renseigner? J'estime que nous devons nous laisser guider par les paroles de celui qui est la vérité et qui connaît très bien son corps... Laissons de côté ces formules :« Je dis ceci, vous dites cela », et écoutons ce que dit le Seigneur. Il y a certainement des livres du Seigneur dont, les uns comme les autres, nous acceptons l'autorité. C'est là que nous devons chercher l'Église, c'est là que nous devons discuter notre cause... Ce n'est pas par des documents humains, c'est par des documents divins que je veux qu'on démontre l'Église [1] ... C'est par l'Écriture que nous connaissons le Christ, c'est par l'Écriture que nous connaissons l'Église [2]. » Voyez, disaient les protestants, selon saint Augustin, c'est l'Écriture qui doit nous faire connaître l'Église. — Oui, répondit Stapleton [3], mais il ne veut pas dire que l'on doit contrôler par l'Écriture la doctrine de l'Église. Il borne le rôle de l'Écriture à nous faire connaître les notes et les prérogatives de l'Église. C'est, en effet, par les oracles divins et non par la conjecture humaine que nous devons apprendre à connaître les notes que Dieu a voulu donner à son Église. Saint Augustin dit cela et pas autre chose. —

---

1. *De unitate Ecclesiae,* 5. M. 43. 394.
2. *Ep.* 105. 14, M. 33. 401 : « ... *in scripturis discimus Ecclesiam.* »
3. *Principiorum fidei*... l. 24 : p. 29.

Telle fut la réponse de Stapleton aux objections que les protestants tiraient de saint Augustin. Bellarmin se contenta de faire observer que l'Écriture, ordinairement moins claire que l'Église, pouvait cependant parfois fournir des renseignements sur elle[1].

Quelques théologiens récents[2] ont mis à profit la réfutation patristique opposée par Bellarmin à la théorie protestante des notes de l'Église. Mais le plus ordinairement on s'est borné à exposer la théorie des vraies notes.

UNITÉ

Notre-Seigneur a-t-il voulu que son Église fût une? Dans laquelle des associations chrétiennes aujourd'hui existantes l'unité voulue par le Sauveur est-elle réalisée? Ces deux questions, déjà distinguées par Sander, furent en général traitées séparément, mais reçurent des développements très inégaux. Jusqu'à Jurieu, la première parut ne soulever aucune difficulté et fut résolue en quelques lignes. Sander[3], parcourant l'histoire de l'Église, mit en relief le grand rôle que les papes avaient toujours joué, les sentiments de déférence et d'obéissance dont ils avaient de tout temps été l'objet. Bellarmin[4] arriva au même résultat en apportant des textes de saint Irénée, de saint Cyprien, de saint Ambroise, de saint Jérôme, de saint Optat, de saint Augustin, de saint Léon qui exaltaient l'Église de Rome. Il rappela en quelques mots l'unité de foi dont les catholiques de son temps donnaient le spectacle, grâce à leur soumission à Rome. A cette unité il opposa les divisions auxquelles la Réforme n'avait cessé d'être en proie depuis son origine. Bécan[5], qui ne crut pas nécessaire de s'arrêter sur l'unité de l'Église romaine, s'attacha, en revan-

1. *De conciliis et Ecclesia militante*, 4. 2.
2. Tournely, *De Ecclesia Christi*, qu. 2, art. 1; Gazzanica, *Praelectiones theologicae*, Bassano, 1831, t. 1, p. 212, etc.
3. *De visibili monarchia Ecclesiae*, 8. 50, p. 797 (cinquième note).
4. *De concil. et Eccl. mil.*, 4. 10 (septième note). Nous retrouverons plus tard les textes patristiques qu'il apporte.
5. *De Ecclesia*, qu. 3, conclus. 1, dans les *Opuscula theologica*, Paris, 1642, p. 819.

che, à signaler l'absence de toute unité dogmatique dans le monde protestant. Avant lui, saint François de Sales[1] avait résumé Bellarmin. Quant au plan du Sauveur, Bellarmin se borna, pour le connaître, à interroger les textes suivants du Cantique, de saint Jean et de saint Paul : *Una est columba mea. — Fiet unum ovile et unus pastor. — Multi unum corpus sumus in Christo*[2]. Becan[3] préféra utiliser les témoignages que voici[4] : *Unus Dominus, una fides, unum baptisma. Rogo vos fratres ut observetis eos qui dissensiones et offendicula praeter doctrinam quam vos didicistis faciunt et declinate ab illis. — Obsecro vos fratres ut idipsum dicatis omnes et non sint in vobis schismata. — Doctrinis variis et peregrinis nolite abduci.*

On dut prendre une autre attitude le jour où Jurieu publia son *Vrai système de l'Église,* dans lequel l'œuvre fondée par le Christ était présentée comme une confédération de sociétés distinctes ou même opposées, mais possédant en commun certains articles fondamentaux. A vrai dire, le célèbre pasteur de Rotterdam n'avait pas fait lui-même cette trouvaille. Plusieurs avant lui, notamment le roi Jacques d'Angleterre, avaient imaginé de concevoir l'Église du Christ sur le type d'une confédération. Et l'on peut voir dans la *Réplique* de du Perron la première réfutation de cette théorie[5]. Du Perron oppose au roi Jacques toute une liste de textes scripturaires, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Il lui oppose une liste plus longue encore d'autorités patristiques : « Les hérésies, dit Clément alexandrin, sont appelées équivoquement églises[6]. Et saint Cyprien : Novatianus fait comme les singes qui veulent sembler estre hommes encore qu'ils ne le soient pas : ainsi il veut sembler avoir une église encore qu'il n'en ayt pas[7]. Et derechef : Quand les novatiens demandent :

1. *Controverses*, disc. 49.
2. *Cantic.*, 6. 8; *Jo.*, 10. 16; *Rom.*, 12. 5.
3. *De Ecclesia*, qu. 1, concl. 2, p. 805.
4. *Eph.*, 4. 5; *Rom.*, 16. 17; *I Cor.*, 1. 10; *Hebr.*, 13. 9.
5. *Réplique à la response du sérénissime roy de la Grand Bretagne*, 1. 60, Paris, 1620, p. 553.
6. *Stromat.*, 1. 19, M. 8. 813.
7. *Ep.* 73. 2, Hartel, 1. 779.

Crois-tu la rémission des péchés par la sainte Église, ils mentent en leur interrogation, car ils n'ont point d'Église [1]. Et le concile élibertin (d'Elvire) : Si quelqu'un passe de l'Église catholique à l'hérésie et revient derechef à l'Église, etc. [2]. Et le concile de Sardique : Nous jetons hors des limites de l'Église catholique ceux qui affirment que Christ est Dieu, mais n'est pas vray Dieu [3]. Et saint Hiérôme : Nulle congrégation hérétique ne peut estre ditte l'Église de Christ [4]. Et ailleurs : En quelle Église a-t-il creu ? En celle des ariens ; mais ils n'en ont point [5]. Et au mesme œuvre : Si tu oys en quelque part des hommes dénommez d'autres que de Christ, comme Marcionites, Valentiniens, Montaigners ou Campites, sçache que là n'est point l'Église de Christ [6]. Et Optat milévitain : Hors de l'Église unique qui est la vraye catholique, les autres parmi les hérétiques sont estimées estre, mais ne sont pas. Et derechef : L'Église est unique, laquelle ne peut estre parmi vous et parmi nous ; reste donc qu'elle soit en un seul lieu [7]. Et saint Augustin : Vous estes avec nous au symbole et aux autres sacremens du Seigneur, mais vous n'estes point avec nous en l'Église catholique [8]. Et derechef : Il y a une Église catholique à laquelle les autres hérésies imposent divers noms, comme ainsi soit qu'elles soient toutes appellées de leurs noms particuliers qu'elles n'osent désavouer : d'où résulte au jugement d'arbitres non préoccupez de faveur, à qui le nom de catholique, duquel elles sont toutes ambitieuses, doit estre attribué [9]. Et ailleurs : L'Église des saincts est l'Église catholique ; l'Église des saincts n'est point l'Église des hérétiques ; elle a esté prédésignée devant qu'elle fut veüe et a esté exhibée afin qu'elle soit veüe [10]. Et

1. *Ep.* 69. 7, H., 1. 756.
2. Can. 22, dans Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. fr., 1. 141.
3. Dans saint Athanase, *Apolog. contra Arianos*, 49, M. 25. 336.
4. *Ep.* 123. 12 (?) M. 22. 1053.
5. *Dialog. adv. luciferianos*, 12, M. 23. 167.
6. *Dialog. adv. lucif.*, 28, M. 23 182.
7. *De schismate*, 1. 10 et 2. 1, M. 11. 902 et 942.
8. *Ep.* 93. 46, M. 33. 343.
9. *De utilitate credendi*, 19, M. 42. 78.
10. *In ps.* 149. 3, M. 37. 1951.

au livre *de la Foi et du Symbole :* Ny l'hérétique n'appartient à l'Église catholique, pour ce qu'elle ayme Dieu ; ny le schismatique, pour ce qu'elle ayme son prochain [1]. — Et au livre *contre l'Épistre fondamentale :* En ceste Église finalement me retient le nom de Catholique, lequel ceste Église seule entre tout et de si grandes hérésies a tellement conservé que quand un estranger demande où l'on s'assemble à l'Église catholique, il n'y a hérétique qui lui ose montrer son temple ou sa maison [2]. Et en ses traittez sur saint Jean : Tous les hérétiques et schismatiques sont sortis de nous, c'est-à-dire sont sortis de l'Église. Faustinus ne présidait à une Église, mais à une faction [3]. Le sainct Esprit n'a point glorifié Christ d'une vraye gloire sinon en l'Église catholique ; car ailleurs, c'est-à-dire soit parmy les hérétiques, soit parmy quelques payens, sa vraye gloire en terre ne peut estre [4]. Et sur sainct Matthieu : Les Juifs et tous hérétiques quels qu'ils soient, qui confessent bien qu'il y a un sainct Esprit, mais nient qu'il soit au corps de Christ qui est son Église unique, non autre certes sinon la seule catholique, sont sans doute semblables aux pharisiens, qui encore qu'ils confes saient bien qu'il y avait un sainct Esprit, niaient toutefois qu'il fust en Christ [5]. Et au livre *de la Méthode de catéchiser les non-instruicts :* Il faut munir et animer l'infirmité de l'homme contre les tentations et scandales, soit dehors soit dedans l'Église, dehors contre les gentils ou juifs ou hérétiques, et dedans contre la paille de l'aire du Seigneur [6]. Et derechef : Que l'ennemy ne te séduise point, non seulement par ceux qui sont dehors de l'Église, soit payens, soit juifs, soit hérétiques, mais même par ceux que tu verras en l'Église mal vivants [7]. Et le quatrième concile de Carthage où il assistait en personne : Que les conventicules des hérétiques ne

---

1. *De fide et symbolo*, 21, M. 40. 193.
2. *Contra epist. manichaei*. 5, M. 42. 175.
3. *In Jo.*, tr. 6. 25, M. 35. 1436.
4. *In Jo.*, tr. 100. 3, M. 35. 1892.
5. *Serm.* 71. 5. M. 38. 447.
6. *De catechiz. rudibus*, 11, M. 40. 317.
7. *De catechiz. rudibus*, 51, M. 40. 346.

soient point appelez églises, mais conciliabules [1]..... »

On le voit, dès le commencement du dix-septième siècle, du Perron démontra copieusement que les Pères concevaient l'Église comme une société fermée dont les hérétiques ainsi que les schismatiques étaient exclus, et que la théorie de la confédération était étrangère à leur pensée. Toutefois, à cette époque, les sympathies protestantes allaient au système de l'Église invisible, elles n'allaient pas au système de la confédération. Aussi la dissertation de du Perron ne fut pas utilisée, et, pendant longtemps, les théologiens se contentèrent d'esquisser rapidement les preuves de l'unité de l'Église du Christ. Mais, à partir de 1685, l'attention fut attirée sur ce problème par Jurieu [2]. Nous verrons plus loin sur quelles bases ce violent adversaire du catholicisme cherchait à établir sa conception de l'Église. Bornons-nous à dire ici qu'il renonçait au patronage de saint Cyprien, de Firmilien, de saint Augustin, de saint Fulgence qui, selon lui, avaient soutenu ce qu'il appelait l'opinion « cruelle » et « absurde » des catholiques [3].

Jurieu trouva un adversaire formidablement armé dans Nicole. Le traité *de l'unité de l'Église* [4] que ce savant de Port-Royal publia en 1687 renferme une armée de citations patristiques destinées à prouver que les Pères ou, si l'on veut, les interprètes de la pensée chrétienne, ont toujours conçu l'Église comme une communion unique dont hérétiques et schismatiques étaient exclus et que pas un seul d'entre eux n'a eu l'idée de voir en elle une confédération de sectes rivales possédant un patrimoine commun de vérités fondamentales. Ces citations sont divisées en trois groupes dont les deux premiers fixent le sens traditionnel des mots « Église » et « Église catholique », et dont le troisième précise l'idée indépendamment des termes qui l'expriment.

Nicole commence donc par rassembler les textes où il est

---

1. Canon 71, *aliàs* 81, M. 56. 887. Sur ce prétendu concile, voir la thèse des Ballerini, M. 56. 103.
2. *Le vrai système de l'Église*.
3. *Le vrai système de l'Église*, p. 55 et suiv.
4. *De l'unité de l'Église ou Réfutation du nouveau système de M. Jurieu*, Bruxelles, 1734.

question de l'Église[1]. Son but est de prouver que, sous la plume des Pères, le mot Église sans addition désigne une société à laquelle les hérétiques et les schismatiques ne sont pas admis à prendre part. C'est le sens que lui donne saint Irénée[2] dans le texte suivant : « Ces choses étant donc d'une si grande évidence, il ne faut pas chercher *dans les autres,* c'est-à-dire parmi les hérétiques, la vérité qu'il est facile d'apprendre par l'*Église,* puisque les apôtres ont versé pleinement toute vérité dans elle comme dans un riche réservoir... C'est elle qui est la porte de la vie. *Tous les autres* sont des voleurs et des larrons. » C'est le sens qu'il a dans cet autre passage du même docteur : « L'Église répandue par tout le monde ayant reçu cette foi et cette prédication, elle la garde avec un extrême soin, habitant une même maison, n'ayant qu'une même âme et un même cœur[3] ». Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Hilaire, saint Jérôme donnent au mot d'Église le même sens quand ils disent : « Les hérésies ne persécutent pas moins l'Église par la corruption de leurs dogmes que l'Antéchrist ne l'a persécutée par la cruauté des tourments[4]. L'Église est rendue participante de la nature de l'unité ; car elle est une, quoique les hérésies s'efforcent de la diviser en plusieurs parties... ; il n'y a qu'une vraie *Église*, qui est celle qui est ancienne[5]. Par ces paroles du Cantique : Celle qui m'est proche est au milieu des filles comme un lis entre les épines, il faut entendre l'*Église* des gentils qui est entre les épines, à cause des attaques des hérétiques qui l'environnent[6]. Tous les hérétiques attaquent l'Eglise, et, en se vainquant les uns les autres, ce n'est pas pour eux, mais pour l'*Église* qu'ils vainquent... Nous n'avons qu'une même *Église,* que Dieu a fondée, que les apôtres ont établie, d'où l'erreur pleine de la fureur de diverses impiétés s'est elle-même retranchée[7]. Il

1. *De l'unité de l'Église,* 1, 5, p. 83.
2. *Haer.,* 3, 4, 1, M. 7, 855.
3. *Haer.,* 1, 10, 2, M. 7, 552.
4. *De praescript.,* 4, M. 2, 16.
5. *Stromat.,* 7, 17.
6. *In Cantic.* lib. 3, cap. 2, 2, M. 13, 133.
7. *De Trinitate,* 7, 4, M. 10, 202.

faut demeurer dans cette Église qui ayant été fondée par les apôtres, subsiste jusqu'à maintenant. Que si vous entendez dire que quelques-uns de ceux qui veulent passer pour chrétiens tirent leur nom de quelque autre que de Jésus-Christ..., sachez que ce n'est pas là l'Église de Dieu, mais des synagogues de l'Antéchrist[1]. » Les conciles suivent le même usage. Témoin le concile de Gangres qui, après avoir condamné l'horreur des Eustatiens pour le mariage, ajouta : « Cela ne regarde point ceux qui, dans l'*Église* de Dieu, choisissent la sainte profession de la continence[2] ». Témoin le concile de Laodicée qui défend à ceux qui vont dans l'*Église*, d'aller faire leurs prières dans les cimetières ou chapelles appartenant aux hérétiques, ou de marier leurs enfants à des hérétiques[3]. Témoin le concile de Constantinople dont le sixième canon est formulé en ces termes : « Nous appelons hérétiques ceux qui ont été autrefois retranchés de l'*Église* ou qui ont depuis été anathématisés par nous[4] ».

Après avoir montré que le mot Église désigne chez les Pères une société fermée à l'hérésie et au schisme, Nicole prouve que la formule « Église catholique » a toujours été prise dans un sens exclusif de l'hérésie[5]. C'est ce qui résulte des passages suivants de Tertullien, de Clément d'Alexandrie, des conciles de Nicée et de Sardique, de Célestin, de Pacien, de Cyrille de Jérusalem : « Il est constant que Marcion et Valentin ont d'abord professé dans l'Église de Rome la doctrine *de la Catholique*, jusqu'à ce que leur curiosité inquiète les en fît chasser[6]. Il n'est pas croyable que les apôtres aient instruit leurs disciples d'une doctrine différente de celle qu'ils enseignaient à la *Catholique*[7]. — Les conciliabules des hérétiques sont postérieurs à l'Église catholique... Il n'y a qu'une seule Église ancienne et catholique. Nous croyons une seule *Église*

1. *Dialog. adv. Lucifer.*, 28, M. 23, 181.
2. Epilogue, dans Hefele, *Histoire des Conciles*, 2, 182.
3. Canon 9 et 10, Hefele, 2. 140.
4. Canon 6, Hefele, 2. 211. Nicole se réfère encore à quelques autres décisions conciliaires qu'il est inutile de mentionner ici.
5. *De l'unité de l'Église*, l. 6, p. 91.
6. Tertullien, *De praescriptionibus*, 30, M. 2. 42.
7. Id., *De praescript.*, 26, M. 2. 38.

catholique, qui ne peut être abattue, quoiqu'elle soit attaquée par tout le monde, et qui dissipe toutes les entreprises impies des hérétiques [1]. — Touchant ceux qui s'appellent cathares et qui veulent se réunir à l'*Église catholique,* il a plu au grand concile... qu'ils promettent d'observer et de suivre les décrets de l'Église catholique [2]. Il est juste que ceux qui séparent le Fils du Père, soient séparés de l'Église catholique [3]. Sachez que vous êtes retranché de la communion de l'Église catholique et universelle, si vous n'embrassez la doctrine qui est reçue par l'Église romaine et par l'Église d'Alexandrie [4]. L'Église catholique a pour docteurs les saints Pères qui ont rejeté toutes les hérésies [5]. Comment, en entrant dans une ville bien peuplée où il y aurait des marcionites, des apollinaristes, des cataphryges, des novatiens et d'autres sectes qui s'attribuent toutes le nom de chrétiens, comment, dis-je, reconnaîtrais-je la société de mon peuple, si elle ne s'appelait catholique?... Chrétien est mon nom, catholique est mon surnom... Par le nom de catholique, notre peuple est distingué de ceux qui portent le surnom d'hérétique [6]. Si vous arrivez dans quelque ville, ne demandez pas simplement où est la maison et le temple du Seigneur, car les hérétiques donnent aussi ce nom au lieu où ils font leurs assemblées. Ne demandez pas non plus simplement où est l'Église. Mais demandez où est l'Église catholique, car c'est le nom propre de cette sainte société, notre mère commune et l'épouse de Notre-Seigneur Jésus-Christ. »

Mais les Pères ne se sont pas contentés de prendre les formules « Église, Église catholique » dans un sens exclusif de l'hérésie et du schisme, ils ont de plus mis formellement hors de l'Église tous ceux qui rejetaient quelques dogmes. Telle est le troisième argument de Nicole contre la théorie de Jurieu [7], argument qu'il établit en citant ces textes de saint Ignace, de

1. Clément, *Stromat.*, 7. 17.
2. *Concil. nicaen.*, can. 8.
3. Dans saint Athanase, *Apolog. contra arianos,* 49, M. 25.336.
4. Saint Célestin, *ep. ad Nestorium,* 13. 11, M. 55. 483.
5. Saint Pacien, *epist. ad Sympronianum,* 1. 3 et 4, M. 13. 1054.
6. Saint Cyrille, *Catech.* 18. 26, M. 33.1048.
7. *De l'unité de l'Église,* l. 7, p. 104 et suiv.

saint Justin, de Tertullien, de Clément, d'Origène, des Constitutions apostoliques, de Lactance, de saint Ambroise, de saint Cyrille d'Alexandrie, de saint Jérôme, de saint Grégoire pape, et d'autres encore : « Si quelqu'un suit ceux qui se séparent de l'Église, il ne sera point héritier du royaume de Dieu [1]. — Il y a eu et il y a encore des gens qui, se couvrant du nom de chrétiens, ont enseigné des dogmes contraires à Dieu, des impiétés et des blasphèmes, avec lesquels nous n'avons aucune communion... [2] — Ce grand nombre d'églises considérables sont toutes apostoliques, ayant soin de garder entre elles l'unité et la communion de la paix [3]. — Les hérésies sont des inventions et des corruptions postérieures à l'ancienne et véritable Église; mais il n'y a qu'une véritable Église qui est l'ancienne, laquelle renferme les justes selon le décret de Dieu [4]. Nous devons, selon l'autorité du précepte de l'apôtre, éviter ce qui porte le nom d'hérésie comme les autres crimes, et n'avoir avec les hérétiques aucune société de prières [5]. — Éloignez et séparez de vous les hérétiques impies et chassez-les de l'Église, recommandant aux fidèles de n'avoir aucune union avec eux [6]. — Quand vous entendez nommer certaines sociétés du nom de phrygiens, de novatiens, de valentiniens, de marcionites, d'anthropiens ou d'ariens, sachez qu'elles ont cessé d'être chrétiennes, puisqu'en quittant le nom du Christ, elles ont reçu des noms humains et étrangers. Il n'y a donc que la seule Église catholique qui retienne le vrai culte [7]. — Ceux qui n'ont pas la foi de Pierre, qu'ils déchirent par leur division impie, n'auront point de part à l'héritage de Pierre [8]. — Il ne faut offrir le don ou l'oblation mystique que dans les saintes églises des orthodoxes, et ceux qui font autrement sont de manifestes violateurs de la loi [9]. — Je suis lié de communion avec la chaire de Pierre. Je sais

1. *Ad Philadel.*, 3. 3. Funk, *Patres apostolici*, I, Tubingue, 1901, p. 266.
2. *Dialog. cum Tryphone*, 35, M. 6. 552.
3. *De praescr.*, 20, M. 2. 32.
4. *Stromat.*, 7. 17, M. 9. 552.
5. *In Tit.*, M. 14. 1303.
6. *Constit. apostol.*, 6. 18, M. 1, 960.
7. *Divinae Institutiones*, 4. 30, M. 6. 542.
8. *De paenit.*, 1. 33 et 2. 24, M. 16. 476 et 503.
9. *Adv. Anthromorphitas*, 12, M. 76. 1097.

que l'Église a été édifiée sur cette pierre. Quiconque mange l'agneau hors de cette maison est profane. Si quelqu'un se trouve hors de l'arche, il périra par les eaux du déluge [1]. — Il n'y a que l'Église dont Dieu ait les sacrifices pour agréables... On mange l'agneau dans une même maison, parce que la vraie hostie du Rédempteur doit être immolée dans la seule Église catholique... Il n'y a que l'Église où les bonnes œuvres ne soient point privées de récompense [2]. »

Jurieu ayant renoncé à chercher un appui auprès de saint Cyprien, saint Augustin et saint Fulgence, Nicole pouvait se dispenser de citer ces Pères; néanmoins il fait valoir leurs témoignages [3]. Il apporte donc ce texte de saint Cyprien : « Il n'y a qu'un Dieu, un Christ et une Église chaire établie sur la pierre par la parole du Seigneur. On ne saurait bâtir ni ériger un nouvel autel, un nouveau sacerdoce, en dehors de cet unique autel et de cet unique sacerdoce. Quiconque prétend recueillir ailleurs dissipe et perd ce qu'il prétend recueillir [4]. » Il apporte plusieurs textes de saint Augustin, entre autres le suivant : « L'Église catholique seule est le corps de Jésus-Christ qui en est le chef. Hors de ce corps, le Saint-Esprit ne vivifie personne [5]. » Fulgence lui fournit aussi plusieurs preuves, parmi lesquelles celle-ci : « Il n'y a que dans la seule Église catholique qu'on puisse donner et recevoir la rémission des péchés; quiconque est hors de cette Église qui a reçu les clefs du royaume des cieux ne marche point dans la voie du ciel, mais dans celle de l'enfer [6]. »

Mais Jurieu prétendait bien avoir, lui aussi, des autorités en faveur de sa théorie de l'Église-confédération. Il alléguait pour la justifier : le schisme des dix tribus auquel de saints prophètes eux-mêmes avaient pris part; la conduite libérale et pleine de condescendance tenue par les apôtres à l'égard des

---

1. *Ep.* 15. 2, M. 2. 355.
2. *Moral.*, 35. 13, M. 76. 756.
3. *De l'unité de l'Église*, 2. 7, p. 122 et suiv.
4. *Ep.* 43. 5; Hartel. 1. 594.
5. *Ep.* 185. 50, M. 33. 815. Nicole cite encore de saint Augustin : *Ep.* 141. 1; 208. 6; *De baptismo*, 1. 21.
6. *De remissione peccatorum*, 1. 19, M. 65. 542.

judaïsants [1]; le texte de saint Paul où nous lisons que certains prédicateurs bâtissent sur le fondement qui est le Christ un édifice de bois, de foin, de paille, qui sera brûlé pendant qu'eux seront sauvés *quasi per ignem* [2]; un texte de saint Jérôme qui semblait mettre les hérétiques dans l'Église [3]. Il se réclamait surtout du spectacle fourni par l'histoire de l'Église. Il rappelait que l'Église avait été en proie à des schismes sans que son unité en fût altérée; d'où il concluait que l'unité de communion n'est pas essentielle à l'unité de l'Église. Il prétendait même trouver dans l'Écriture des règles pour discerner les articles qui étaient fondamentaux et ceux qui ne l'étaient pas.

Nicole répond que les prophètes et les hommes justes originaires des dix tribus furent dispensés de se rendre au temple de Jérusalem, mais que, du reste, ils demeurèrent en communion avec Juda [4]. Il ajoute que les judaïsants tolérés par les apôtres étaient ceux, non pas qui voulaient imposer aux gentils la loi mosaïque, mais ceux qui se contentaient de l'observer personnellement [5]. Il reproche à Jurieu de s'être mépris totalement sur la pensée de saint Jérôme, qui laisse bien les méchants, mais non les hérétiques dans le sein de l'Église. Il reconnaît que le texte de saint Paul est plus difficile à résoudre [6]. L'apôtre, parlant de prédicateurs, semble, par là même, parler de doctrines, et comparer certaines doctrines au bois, à la paille, au foin qui seront brûlés pendant que le prédicateur sera sauvé parce qu'il a bâti sur le fondement, en d'autres termes, parce qu'il a sauvegardé les dogmes fondamentaux. Mais à cela Nicole oppose deux observations : la première, c'est que l'on ne peut pas citer un seul Père qui se soit appuyé sur ce texte pour permettre de rejeter des doctrines définies par l'Église comme n'étant pas fondamentales. La seconde,

1. *Act.*, 15.
2. *I Cor.*, 3. 10 et suiv.
3. *Dialog. adv. Lucif.*, 22, M. 23, 176 : « Arca Noe Ecclesiae typus fuit... ut ibi pardus et haedi, lupus et agni, ita et hic et justi et peccatores. »
4. *De l'unité de l'Église*, liv. 2, ch. 6, p. 260.
5. *De l'unité de l'Église*, 2. 7, p. 272.
6. *De l'unité de l'Église*, 2. 4, p. 247 et suiv.

c'est que, si l'on suppose à saint Paul l'intention de distinguer ici des doctrines fondamentales et des doctrines non fondamentales, on devra prendre pour ligne de démarcation les définitions de l'Église, et dire qu'une doctrine est rendue fondamentale par la définition qu'en a faite l'autorité ecclésiastique.

Quand il est arrivé aux schismes survenus dans l'Église au cours de son histoire [1], Nicole commence par poser en principe que l'excommunication lancée par le pape sépare l'excommunié de l'Église de Rome, mais non de l'Église universelle, à moins qu'elle ne soit acceptée et confirmée par le reste du monde chrétien. Armé de ce principe, il résout facilement toutes les difficultés qui se rencontrent jusqu'au grand schisme.

Au second siècle nous voyons le pape Victor retrancher de sa communion les églises d'Asie; mais sa mesure n'ayant pas été acceptée par les autres évêques, les églises frappées par Victor restèrent en communion avec l'Église universelle. L'excommunication lancée contre saint Cyprien par le pape Étienne, celle que le pape Damase de concert avec saint Athanase et saint Ambroise, infligea à Mélèce d'Antioche, celle dont le pape Félix III frappa Acace de Constantinople, donnent lieu à des observations analogues. Dans tous ces incidents pénibles, l'unité de l'Église ne fut pas brisée. Elle ne le fut pas davantage par les excommunications dont, à l'époque du grand schisme, les papes des diverses obédiences frappaient leurs adversaires. Ces excommunications lancées par des pontifes douteux, étaient, de ce chef, radicalement nulles. Elles l'étaient encore pour un autre motif, à savoir parce qu'elles étaient fulminées en dehors d'un concile général; et que seul, un concile de cette nature, même sous un pape certain, a qualité pour retrancher plusieurs royaumes à la fois de la communion de l'Église.

Reste la question des articles fondamentaux. Ici le triomphe de Nicole fut plus facile que partout ailleurs [2]. Il n'eut pas de peine à montrer que la distinction entre les articles fondamentaux et non fondamentaux avait été totalement inconnue

1. *De l'unité de l'Église*, 2. 10, p. 300.
2. *De l'unité de l'Église*, 1. 8, p. 136.

aux anciens conciles qui avaient condamné une foule de doctrines réputées par Jurieu non fondamentales. Il eut encore moins de peine à montrer que cette distinction était étrangère à l'Écriture. Sur ce point, d'ailleurs, Jurieu était modeste. Il renonçait à trouver dans la Bible l'expression même de sa théorie et il ne lui demandait que des règles pour faire le triage entre les articles fondamentaux et ceux qui ne l'étaient pas. Nicole prouva que ces prétendues règles reposaient sur le caprice du ministre protestant et non sur la Bible [1].

Telle est la réfutation que Nicole opposa au système de Jurieu. A vrai dire, pour reproduire sa réponse complète, on devrait exposer la démonstration qu'il apporta dans l'ordre scripturaire. Mais on aura une idée suffisante de ce travail quand on saura qu'il se borne à citer ou même à résumer les textes qui parlent de la colombe, du lis entre les épines, de la bien aimée, de la maison de Dieu, de l'épouse du Christ [2]. C'est à l'enquête patristique que Nicole consacra presque exclusivement ses efforts. On doit du reste reconnaître que les résultats auxquels il arriva ne furent jamais dépassés. Noël Alexandre [3], Tournely [4] se contentèrent de faire un choix parmi les témoignages qu'il avait recueillis. Mais on ne tarda pas à négliger complètement ou à peu près la vaste enquête qu'il avait conduite avec tant de soin. Déjà Bossuet [5], dans sa seconde *Instruction pastorale*, ayant à démontrer l'unité primitive de l'Église, se cantonna strictement sur le terrain scripturaire. Plus tard il en fut souvent de même. Est-ce à dire que les objections contre l'unité établie par le Sauveur dans son

---

1. *De l'unité de l'Église*, 3. 2, p. 349.
2. *De l'unité de l'Église*, 1. 10, p. 153.
3. *De symbolo*, art. 10, § 6, dans la *Theologiae cursus* de Migne, 6. 319.
4. *De Ecclesia*, qu. 2, art. 2.
5. *Instructions pastorales sur les promesses de l'Église*, 2. 60 et 63. Bossuet se réfère à : *Jo.*, 13. 25 et 17. 21 (qu'ils soient un en nous); *Rom.*, 16. 17 et à quelques autres textes d'où il tire l'unité par voie de déduction. — Voir la réfutation de la théorie des articles fondamentaux dans *Avertissements*, VI, 3[e] partie, n. 33 et suiv., surtout 65 : « la seconde erreur des ministres, c'est de restreindre les vérités que Jésus-Christ s'est obligé à conserver dans son Église à trois ou quatre, comme si les autres étaient inutiles et que Jésus-Christ qui a envoyé son Saint-Esprit pour les *révéler toutes* à son Église ne s'en souciât plus » (ici Bossuet se réfère à *Jo.*, 16. 13; *Matth.*, 28. 20).

Église aient cessé de se faire entendre ou soient devenues plus rares? Bien loin de là. Dès les dernières années du dix-septième siècle, Basnage [1] reprit, en la modifiant, la thèse de Jurieu. Plus tard Mosheim [2] se fit le continuateur de Basnage. Depuis la fin du dix-huitième siècle, il fut reçu chez les protestants — chez ceux du moins qui croyaient à l'institution divine de l'Église — que le Christ ne s'était pas proposé de mettre les fidèles sous le régime de l'unité et que les premières communautés chrétiennes étaient indépendantes. La question de l'unité de l'Église d'après le plan divin a donc été, dans les temps récents, moins que jamais une question oiseuse. Et les controversistes — c'est justice de le reconnaître — se sont fait un devoir de défendre énergiquement les positions attaquées avec tant d'opiniâtreté par l'ennemi. Mais ils ont surtout travaillé à démontrer l'existence de la papauté dans les premiers siècles [3].

CATHOLICITÉ

Bellarmin démontra successivement que le Christ a promis à son Église une expansion universelle; que l'expansion de l'Église romaine répond au plan divin; que les autres sectes, au contraire, y compris la secte mahométane, ne réalisent aucunement les promesses divines : d'où il conclut que l'Église romaine seule est la véritable Église [4]. Le premier point fut établi à l'aide des quatre textes scripturaires suivants : *Dabo tibi gentes haereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae. — Dominabitur a mari usque ad mare. — Oportebat Christum pati et resurgere a mortuis tertia die, et praedicare in nomine ejus paenitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes, incipientibus ab Jerosolyma. — Et eritis mihi testes in Jerusalem, et in omni Judaea et Samaria et usque*

1. *Traites des préjugés faux et légitimes.* C'est contre Basnage que Bossuet a dirigé sa seconde *Instruction pastorale.*
2. *Commentaria de rebus christianorum ante Constantinum magnum.*
3. Déjà Noël Alexandre (*De symbol.*, 10. 7) couronne sa thèse de l'unité de l'Église par la démonstration des droits de la papauté.
4. *De concil. et Ecclesia militante*, I. 7.

ad ultimum terrae[1]. Les deux derniers points furent réglés à l'aide de l'histoire et de la statistique. « Déjà du vivant des apôtres, dit Bellarmin, notre foi fructifiait dans tout le monde, comme l'atteste saint Paul : *Sicut et in universo mundo est et fructificat et crescit*[2]. Saint Irénée rapporte que, de son temps, elle était répandue dans tout l'univers, c'est-à-dire dans toutes les provinces connues[3]. Tertullien[4], saint Cyprien[5], saint Athanase[6], saint Chrysostome[7], saint Jérôme[8], saint Augustin[9], Théodoret[10], Léon le Grand[11] tiennent le même langage. Et saint Prosper, parlant de la Rome de Pierre, dit : « *Quidquid non possidet armis relligione tenet* ». Après avoir ainsi, d'un coup d'œil rapide, mesuré l'expansion de l'Église des premiers siècles, Bellarmin affirma, en se référant à saint Grégoire, à Bède, à saint Bernard, que, pendant le haut moyen âge, la Rome chrétienne n'avait cessé d'exercer sa juridiction dans tout l'univers. Il ajouta qu'au seizième siècle son empire était encore universel. Il termina en observant que les sectes hérétiques, parmi lesquelles il rangea la religion de Mahomet, ne se trouvaient ni dans le monde entier, ni même dans une seule moitié.

Après Bellarmin, quelques controversistes, comme Noël Alexandre[12], reproduisirent sans la modifier la preuve scripturaire de la catholicité qu'on vient de lire. D'autres, comme Tournely[13], l'enrichirent des oracles de la Genèse et des prophètes où nous lisons : *In semine tuo benedicentur omnes gentes. — Ecce dedi te in lucem gentium, ut sis salus usque*

---

1. *Ps.* 2. 8; 71. 8; *Luc.*, 24. 46; *Act.*, 1. 8.
2. *Col.*, 1. 6.
3. *Haer.*, 1. 10. 2, M. 7. 552.
4. *Adv. Judaeos*, 3, M. 2. 604.
5. *De catholicae Ecclesiae unitate*, 4, H. 1. 214.
6. *De incarnatione Verbi*, 47 M. 25. 180.
7. *In Matth.*, homil. 75. 2, M. 58. 689.
8. *In Matth.*, 24. 14, M. 26. 177.
9. *Ep.* 197. 4, M. 33. 900.
10. *Thérapeutique*, 9.
11. *Serm.* 82. 2, M. 54. 423.
12. *De symbolo*, art. 10, § 5. Noël Alexandre insère ici, je ne sais pourquoi, une démonstration patristique de la nécessité de l'Église pour le salut.
13. *De Ecclesia Christi*, qu. 2, art. 4.

ad fines terrae, etc. Surtout ils ajoutèrent à la preuve scripturaire une preuve patristique. Ils montrèrent que les Pères s'étaient plu à signaler la catholicité comme une des marques distinctives de la vraie Église. Les textes de saint Optat[1] et de saint Augustin[2] que nous avons vus ailleurs furent naturellement cités. On rencontre souvent aussi les deux passages suivants de saint Pacien[3] et de saint Cyrille de Jérusalem[4] : « Chrétien est mon nom; catholique est mon surnom. Le premier titre indique ma classe, le second me fait trouver dans cette classe. Le premier expose ma qualité, le second sert à me désigner. — Quand tu entres dans une ville, ne demande pas où est le *Kuriakon*, c'est-à-dire la maison du Seigneur, car chaque hérésie a un édifice qu'elle ne craint pas d'appeler *Kuriakon*, bien qu'il soit souillé. Ne demande pas non plus simplement où est l'Église, mais où est l'Église catholique. C'est, en effet, le nom propre de notre mère à tous, de celle qui est l'épouse de Jésus-Christ le Fils unique de Dieu[5]. »

Ici reparaît Jurieu avec sa théorie de l'Église-confédération[6]. Il prétendit que les oracles prophétiques, qui font de l'Église un tableau si grandiose, n'avaient pas été accomplis par l'Église romaine dont l'expansion a toujours été limitée et que, pour trouver leur réalisation, il fallait grouper ensemble toutes les sectes restées fidèles aux articles fondamentaux du christianisme. Nicole répondit à Jurieu que son interprétation des prophéties relatives à la grandeur de l'œuvre du Sauveur était condamnée par toute la tradition, et que les Pères avaient

---

1. *De schismate*, 2. 1, M. 11. 942 : « ubi ergo proprietas catholici nominis, quum inde Ecclesia dicta sit catholica quod sit ubique diffusa? » Voir *Histoire de la théologie positive*, 3e édit. 1. 163.
2. *Contra epistol. Manichaei*, 5, M. 42. 175. Voir plus haut, p. 124.
3. *Ep. ad Sympronianum*, 1. 4, M. 13. 1055.
4. *Catech.* 18. 26, M. 33.
5. Voir Thomassin, *Traité de l'unité de l'Église*; (Paris 1688) : recueil de textes patristiques relatifs à l'unité et à l'universalité de l'Eglise; il est divisé en deux parties consacrées, l'une aux Pères grecs, l'autre aux Pères latins. — Perrone, *De locis theologicis*, pars 1, cap. 3, n. 162. Dans le *De conciliis et Ecclesia militante*, 1. 4 (première note) Bellarmin présente un recueil de textes qui est, en réalité, une démonstration patristique de la catholicité comme note de la vraie Église.
6. *Le vrai système de l'Église*, p. 82.

appliqué ces oracles, non à un amalgame de sectes, mais à une société unique [1]. Il ajouta d'ailleurs que les formules scripturaires en litige ne devaient pas être interprétées avec une rigueur métaphysique, et que le Saint-Esprit, parlant par l'organe des prophètes, avait simplement promis à l'Église une étendue considérable en soi et supérieure à celle des autres sectes chrétiennes. A une objection analogue de Basnage, Bossuet répondit à peu près dans le même sens [2].

SAINTETÉ

Plusieurs théologiens s'attachèrent à démontrer que la véritable Église doit être sainte, et ils firent cette démonstration à l'aide de divers textes scripturaires, notamment des suivants : *Vos autem genus electum, gens sancta. — Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea ut illam sanctificaret* [3]... Mais cette vérité avait-elle besoin d'être établie? Ne s'imposait-elle pas à la foi du chrétien? Aussi, sans s'attarder à chercher si la vraie Église doit être sainte, Bellarmin s'attache à prouver que l'Église romaine, et elle seule, possède la sainteté. Cinq des notes qui lui servent à reconnaître la société du Christ, sont consacrées à montrer dans l'Église romaine les manifestations de la sainteté. Il commence par l'examen de la doctrine [4]. Il constate chez les protestants des enseignements impies ou même immoraux, par exemple, le dogme de la justification par la foi chez les luthériens, la réhabilitation de

1. *De l'unité de l'Église*, 2. 3, p. 223 et suiv., surtout p. 211.

2. *Instructions pastorales*, 2. 4. « Mais tous croiront-ils? Non, répond saint Paul : *Tous n'obéissent pas à l'Évangile...* S'il y a des particuliers qui ne croient pas à l'Évangile, qui doute qu'il n'y ait aussi des nations, puisqu'on en trouve même à qui l'esprit de Jésus ne permet pas de prêcher (Act. 16. 6), durant de certains moments. Allez donc chicaner saint Paul et Jésus-Christ même; et alléguez-leur la Chine, comme vous faites sans cesse, et, si vous voulez, les terres australes, pour leur disputer la prédication écoutée par toute la terre. Tout le monde, malgré vous, entendra toujours ce langage populaire qui explique par *toute la terre* le monde connu, et, dans ce monde connu, une partie éclatante et considérable de ce grand tout... »

3. *Petr.*, 2. 9; *Eph.*, 5. 25.

4. *De conciliis et Ecclesia militante*, 4. 71 (huitième note).

l'inceste chez les anabaptistes, la négation du libre arbitre chez les calvinistes : et il conclut que la doctrine des réformés n'est pas sainte [1]. Il constate au contraire que, chez les catholiques, s'il y a des enseignements au-dessus de la raison, il n'y en a pas qui soit contraires à la raison. Il conclut que l'Église romaine possède la note de la sainteté de doctrine.

Il signale en second lieu [2] la puissance et la fécondité de l'apostolat du Saint-Siège. L'Angleterre a été convertie à la foi par les soins du pape saint Grégoire. Les Frisons ont reçu le christianisme de saint Kilien, qui était l'envoyé du pape Conon. Boniface, l'apôtre de la Germanie, était l'envoyé du pape Grégoire II. Les Bulgares, les Slaves, les Polonais, les Danois, les Moraves, une fois devenus chrétiens, furent soumis aux papes : preuve que leur conversion s'était faite sous l'influence de la papauté. Adrien, l'apôtre de la Norvège, fut envoyé par le pape Eugène. Voilà ce qu'a fait Rome. Elle a amené à la foi des millions d'infidèles. Les luthériens, au contraire, en ont à peine converti quelques-uns. Donc c'est à l'Église romaine seule qu'appartient la puissance de prosélytisme qui convient à la vraie Église.

Comme elle a des apôtres, l'Église romaine a aussi des saints [3]. Ils furent saints tous les docteurs qui combattirent l'hérésie. Ils furent saints également, les fondateurs d'ordres religieux. Luther lui-même reconnaît que Bernard, Dominique et François d'Assise furent des saints. Au contraire, le protestantisme doit son origine à la jalousie et à l'envie. Luther était bouffi d'orgueil; il ne parlait du pape et des rois qu'avec la dernière insolence. Tous ses disciples sont, comme leur maître, des fanfarons [4]. Sans doute il y a dans l'Église

1. Il signale aussi l'immoralité de la doctrine des païens (références à l'*Octavius* de Minutius Félix, au *Contra Gentes*, 1 à 7 d'Arnobe, au *De civitate*, 7, de saint Augustin), de la doctrine des anciens philosophes (référence à la *Thérapeutique*, 9, de Théodoret), de la doctrine musulmane (références au Coran), de la doctrine juive postérieure au christianisme (référence à Sixte de Sienne).

2. *De concil. et Eccl. milit.*, 4, 12 (neuvième note).

3. *De concil. et Eccl. milit.*, 4. 13 (dixième note).

4. Références à Gesner, à Erasme, à Luther lui-même, au sujet de Luther et des luthériens. Même accusation portée contre les anciens hérésiarques avec références à leurs contemporains respectifs.

catholique beaucoup de méchantes gens. Mais c'est bien pis dans le protestantisme, où il n'y a pas un seul homme de bien. Conclusion : la note tirée de la sainteté des membres appartient à l'Église romaine.

La note tirée des miracles lui appartient également [1]. Ni les païens, ni les juifs après l'arrivée du Christ, ni les mahométans n'ont vu leur doctrine confirmée par des miracles. Luther et Calvin eux-mêmes ont radicalement échoué sur ce point. Pourtant ils auraient dû être des thaumaturges, car Dieu a toujours donné pouvoir sur la nature à ceux qu'il investissait d'une mission extraordinaire. L'Église romaine, au contraire, peut citer une foule de miracles qui, dans tout le cours des siècles, ont été produits pour confirmer les dogmes contestés aujourd'hui par les protestants, comme l'invocation des saints, les reliques, la confession sacramentelle, l'eucharistie, le souverain pontificat, la vie monacale. Beaucoup de miracles ont même été produits par des moines, notamment par saint Bernard, saint Dominique, saint François d'Assise, saint Vincent, saint François de Paule.

A cela les protestants objectent que les miracles ecclésiastiques, quand ils ne reposent pas sur la légende, doivent être mis sur le compte de l'imagination ou du diable, et qu'en tout cas, ils n'ont aucune valeur probante. Ils prétendent même légitimer leur conclusion par l'exemple de l'Antéchrist qui, au dire de l'Écriture, fera de grands prodiges; par l'autorité de saint Augustin, qui méprisait les miracles donatistes; par l'histoire de Vespasien, qui rendit la vue à un aveugle et la marche à un boiteux [2]. En réalité, l'Antéchrist, nous le savons par l'Écriture, se bornera à faire descendre le feu du ciel et à faire parler l'image de la Bête : prodiges qui ne dépassent pas, en effet, la puissance du diable, mais qui n'ont rien de comparable aux résurrections de morts et aux guérisons d'aveugles

---

1. *De concil. et Eccl. milit.*, 4. 14 (onzième note).

2. Références à : *Matth.*, 24. 24; *Apoc.*, 13. 13 et 15; *II Thessal.*, 2. 9; *In Jo., tract.* 13. 17; M. 35, 1501 de saint Augustin qui se moque des faiseurs de miracles (*mirabiliarios*) donatistes; *De unitate Ecclesiae*, 49; M. 43. 428 et suiv. du même docteur. (Voir *Histoire de la Théologie positive*, I, 3e édit., p. 165.)

ou de boiteux accomplies par nos saints. Saint Augustin méprisait les prodiges des donatistes, parce que ces prétendus miracles, qui consistaient dans de simples visions, n'avaient rien de sérieux. Mais ce docteur fait le plus grand cas des miracles opérés par les reliques des saints [1]. Sans doute, il a dit parfois que l'Église se prouve par l'Écriture et non par les miracles. Mais il n'a tenu ce langage que dans la controverse donatiste, et il l'a tenu pour des raisons de tactique. Dans son livre *Contre l'épître du fondement* [2], il déclare nettement que l'Église a sa preuve dans les miracles et que c'est à elle de prouver l'Écriture. Quant à Vespasien, nous savons par Tacite [3] que les malades guéris par lui n'étaient pas incurables. On ne peut donc pas opposer cet empereur à nos saints. En somme, il n'y a eu de vrais miracles que dans l'Église romaine, ou s'il est arrivé à certains hérétiques d'en produire — tel cet évêque novatien dont parle l'historien Socrate [4] — ils ne les ont faits que pour confirmer la doctrine de l'Église romaine. C'est donc à cette Église qu'appartient la note des miracles.

C'est enfin à elle qu'appartient la note de la prophétie [5]. Plusieurs de ses enfants, comme saint Benoît, saint Bernard et saint François, ont prédit l'avenir. Or, nous ne trouvons rien de semblable chez les hérétiques. Et si, chez les païens, les Sibylles et Balaam ont eu le don de prophétie, ils ne l'ont eu que pour rendre témoignage à notre foi.

A partir de la fin du seizième siècle, quand les controversistes traitèrent la note de la sainteté de l'Église, ce ne fut jamais sans utiliser le travail de Bellarmin. Les additions qu'ils y firent ne portèrent que sur des points secondaires. Saint François de Sales [6], par exemple, raconta un miracle arrivé de son temps et dont il avait lu l'acte officiel. Il rapporta

1. *De civitate*, 22. 8, n. 1 et suiv.; M. 41. 760.

2. *Contra epist. manichaei*, 5 et 6; M. 42. 175 et suiv. C'est là (p. 176) que se trouve le célèbre texte : « Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiæ commoveret auctoritas ». (Voir *Histoire de la Théol. posit.*, I, p. 12.)

3. *Histor.*, 4. 81.

4. *Histor. eccl.*, 7. 17.

5. *De concil. et Eccl. mil.*, 1. 15 (douzième note).

6. *Controverses*, disc. 54.

également que les rois de France guérissaient des écrouelles. Mais ces développements peu sensationnels furent rares. Le plus souvent, au lieu d'étendre le cadre tracé par l'auteur des *Controverses*, on le restreignit, et le chapitre que l'on consacra à la sainteté de l'Église romaine fut un abrégé de la dissertation de Bellarmin.

APOSTOLICITÉ

Sander [1] n'avait consacré que quelques textes scripturaires — dont un seul du Nouveau Testament — à l'apostolicité. Stapleton [2] s'attacha à mettre en relief la place que les Pères avaient accordée à cette prérogative dans leurs controverses avec les hérétiques. Sans s'astreindre à un ordre chronologique bien rigoureux, il rapporta les textes dans lesquels Tertullien, saint Irénée, saint Optat, saint Augustin, saint Épiphane avaient, tantôt proclamé l'origine apostolique des églises comme la garantie de leur orthodoxie, tantôt mis les hérétiques au défi de faire remonter leur arbre généalogique jusqu'aux apôtres. Mais la thèse de Stapleton mêlait plusieurs idées diverses. Bellarmin essaya de faire cesser cette confusion en traitant successivement et séparément de « l'antiquité », « la durée », « la succession des évêques dans l'Église romaine », « l'accord doctrinal de l'Église romaine avec l'Église ancienne ».

Antiquité [3]. La vraie Église doit évidemment être plus ancienne que la fausse [4]. Or l'Église que nos adversaires appellent « papistique » remonte à Notre-Seigneur, et, par conséquent, est plus ancienne que toutes les autres. Les protestants objectent que

---

1. *De visibili monarchia Ecclesiae*, 8. 50, p. 796.
2. *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio*, 4. 5, p. 111.
3. *De concil. et Eccl. milit.*, 4. 5 (seconde note).
4. Bellarmin prouve néanmoins par des autorités patristiques que l'antiquité est une note de la vraie Église. Il cite : TERTULLIEN, *De praescript.*, 37, M. 2. 51 : « Qui êtes-vous? Quand avez-vous fait votre apparition? D'où venez-vous? « (apostrophe de l'Église aux hérétiques) ; — SAINT OPTAT, *De schismate*, 2. 3, M. 11. 949 : « Montrez l'origine de votre chaire. » — SAINT HILAIRE, *De Trinitate*, 6. 21, M. 10. 173 ; — SAINT JÉROME, *Dialog. adv. Lucifer.*, 28, M. 23. 182 ; — SAINT AUGUSTIN, *Contra epist. manichaei*, 5 ; M. 42. 175.

notre Église est née le jour où l'empereur Phocas fit de l'évêque de Rome le chef de tous les évêques, c'est-à-dire au commencement du septième siècle. L'histoire atteste, au contraire, que, longtemps avant Phocas, la suprématie de l'évêque de Rome avait été proclamée par l'empereur Justinien et même par le concile de Chalcédoine [1]. Aucun fait nouveau ne s'est donc produit sous Phocas. Mélanchton objecte encore que le dogme évangélique commença à s'altérer sous le pape Grégoire, époque où l'invocation des saints fit son apparition. Or nous trouvons l'invocation des saints justifiée et recommandée dans les écrits de saint Ambroise. Enfin Calvin présente son église comme l'ancienne qui, après avoir été longtemps cachée, a été rendue à la lumière du jour. Or sa doctrine était, jusqu'au jour où il la prêcha, complètement inconnue. Ses partisans, il ne les a pas trouvés existants à l'avance, il les a créés en les séduisant, c'est-à-dire en leur mettant dans la tête des croyances qu'ils n'avaient pas. Calvin n'a donc pas tiré de l'obscurité une église cachée; il a fondé une église qui n'existait pas avant lui et qui, par suite, n'a rien d'apostolique. La même observation s'applique à Luther. En somme, l'Église romaine a pour elle l'antiquité, tandis que les protestants encourent le reproche de nouveauté que les Pères faisaient aux hérétiques de leur temps.

Durée [2]. L'Église romaine, au dire des protestants, a commencé avec saint Grégoire et, depuis ce temps, elle a poursuivi son existence sans interruption. Cette chronologie, bien que fausse, suffit cependant à les condamner. Nés d'hier, ils n'ont pas la durée de notre Église.

Succession des évêques dans l'Église romaine [3]. L'Écriture nous apprend que les églises doivent être gouvernées par des évêques : *Ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios pastores et doctores. — Vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei* [4]. Saint Jérôme nous donne le même enseignement dans ce texte : *Ecclesia*

1. Voir plus loin, p. 230 et 238.
2. *De concil. et Eccl. mil.*, 4. 6 (troisième note).
3. *De concil. et Eccl. mil.*, 4. 8 (cinquième note).
4. *Eph.*, 4. 11 : *Act.*, 20. 28.

non est quae non habet sacerdotes[1]. Il n'y a de vrais évêques que ceux qui dérivent des apôtres par une succession légitime et par l'ordination. C'est ce que l'histoire nous apprend. Aussi saint Paul lui-même, malgré sa vocation divine, fut consacré et envoyé par les apôtres. Or saint Irénée[2], Tertullien[3], saint Épiphane[4], saint Optat[5], saint Augustin[6] attestent que la liste des évêques de Rome remonte jusqu'à saint Pierre. Les protestants, au contraire, bien loin d'avoir un épiscopat apostolique, n'ont même pas d'épiscopat. C'est donc chez nous, et non chez eux, que se trouve la note de la succession.

Accord doctrinal[7]. On reconnaît unanimement que la doctrine apostolique s'est conservée pure dans l'Église, pendant les cinq premiers siècles. Or les protestants avouent que nos dogmes existaient dès cette époque et que les leurs étaient alors inconnus. Calvin, par exemple, ne craint pas de dire que la croyance aux limbes, croyance dont il se moque, a pour elle de grands auteurs; que sa théorie de l'infériorité du Fils à l'égard du Père est condamnée par les anciens; que saint Augustin n'a pas bien compris l'œuvre de la grâce et de la sanctification; que l'usage de la prière pour les morts est en vigueur depuis plus de treize cents ans, mais qu'il faut y voir une erreur de l'antiquité; que le carême est une superstition pratiquée par les anciens. Les Centuriateurs avouent que l'invocation des saints, regardée par eux comme une idolâtrie, a été recommandée par les docteurs du quatrième siècle. Donc c'est chez nous, et non chez les protestants, que se trouve la vraie doctrine du Christ.

Malgré les distinctions auxquelles il s'était livré, Bellarmin n'avait pas su éviter les confusions et les redites. On ne tarda pas à s'apercevoir que sa thèse avait besoin de précision. Mais on remarqua surtout qu'il avait à peine effleuré certains problèmes et que des études plus étendues s'imposaient.

---

1. *Dialog. adv. Lucif.*, 21, M. 23. 175.
2. *Haer.*, 3. 3. 3, M. 7. 850.
3. *De praescr.*, 32, M. 2. 44.
4. *Haer.*, 27. 6, M. 41. 372.
5. *De schismate*, 2. 2; M. 11. 947.
6. *Ep.* 53. 20; M. 33. 196.
7. *De concil. et Eccl. mil.*, 4. 9 (sixième note).

Les développements portèrent surtout sur l'apostolicité de la doctrine, qui reçut trois démonstrations principales. Les deux premières, d'ordre positif, consistèrent à établir, soit directement, soit indirectement, l'identité de la doctrine actuelle de l'Église romaine avec la doctrine des premiers siècles. Nous trouvons la démonstration directe sous la plume de du Perron. Dans sa *Réplique* au roi d'Angleterre, ce docte controversiste dressa une longue liste d'articles, sur lesquels catholiques et protestants étaient en contestation ; il affirma que, sur chacun de ces articles, la croyance catholique était d'accord avec celle des Pères ; et il donna des références qui permirent de contrôler chacune de ses assertions. La conclusion est formulée en ces termes [1] : « Voilà ce que le sérénissime Roy, quand il luy plaira d'y penser avec loisir suffisant, trouvera qu'estoit l'Église catholique au temps de saint Augustin et des quatre premiers conciles. Que sa Majesté voye si à ces traicts de visage elle recognoistra celle de Calvin ou la nostre. » Toutefois la dissertation de du Perron était trop étendue pour avoir de la profondeur. On renonça à utiliser une liste qui n'était qu'une nomenclature munie de références. Becan [2] restreignit à sept articles la confrontation doctrinale de l'Église romaine avec les premiers siècles, à savoir au purgatoire, à l'invocation des saints, au sacrifice de la messe, à la transsubstantiation, au libre arbitre, aux bonnes œuvres, aux traditions. Ayant ainsi délimité son champ d'étude, il put apporter en nombre des textes dont malheureusement plusieurs étaient apocryphes ou mal choisis. Puis, avec Petau, Nicole, Boileau, Bossuet, etc., la démonstration positive de l'apostolicité de la doctrine s'éleva à la hauteur d'une étude scientifique. La *Perpétuité de la foi sur l'eucharistie*, le *Traité de la communion sous les deux espèces, la Tradition défendue sur la matière de la communion sous une espèce, Historia confessionis auricularis*, tous ces livres et d'autres encore, dont la simple analyse demanderait un volume, témoignent de recherches dont l'exac-

1. *Réplique à la response du sérénissime roy de la Grand Bretagne*, l. 18, p. 82.
2. *De Ecclesia Christi*, qu. 2, conclus. 3, dans les *Opuscula theologica*, p. 816.

titude laisse parfois peut-être à désirer, mais dont on ne saurait trop admirer le sérieux et la profondeur.

A cette démonstration directe de l'apostolicité de la doctrine, s'en ajouta une seconde tirée de l'impossibilité où étaient les protestants d'assigner la date de la déviation doctrinale de l'Église romaine. Si notre croyance n'est pas identique à la croyance des premiers siècles, on doit pouvoir dire à quelle époque la corruption a eu lieu. Or les protestants sont dans l'impossibilité de préciser cette époque, ou, du moins, ils sont dans le désaccord le plus complet, quand ils entreprennent de la préciser. Telle est la preuve indirecte de l'apostolicité doctrinale de l'Église romaine. Nous en trouvons les matériaux dans Coccius qui, par un recueil de textes authentiques, montra le désarroi des protestants sur ce point [1]. Elle reparaît assez fréquemment dans la suite chez les controversistes, notamment chez Becan.

Les deux preuves qui précèdent tendent à démontrer, chacune à sa manière, que la doctrine actuelle de l'Église romaine est apostolique : elles ont un caractère positif. Mais, non contents de défendre Rome, les controversistes, passant à l'offensive, portèrent la guerre sur le terrain protestant et établirent que les disciples de Luther et de Calvin ne pouvaient aucunement prétendre à l'apostolicité de doctrine. Cette démonstration, d'ordre négatif, fut inaugurée par Coccius. Ce compilateur dressa de longues listes d'assertions émises par les chefs de la Réforme, et la conclusion qui se dégageait de ces listes était que les doctrines protestantes n'avaient à aucun degré la fixité, l'immobilité nécessaire aux enseignements apostoliques. En 1688, parut en France un livre dont les premières lignes nous sont déjà, en partie, connues [2] : « Si les protestants savaient à fond comment s'est formée leur religion, avec combien de variations et avec quelle inconstance leurs confessions de foi ont été dressées ; comment ils se sont séparés premièrement de nous, et puis entre eux... cette réforme dont ils se vantent ne les contenterait guère ; et pour

1. *Thesaurus catholicus*, lib. 8, art. 1. 2 et 5.
2. Voir plus haut, p. 55.

dire franchement ce que je pense, elle ne leur inspirerait que du mépris... Je prétends démontrer aux protestants la fausseté de leur doctrine dans leurs continuelles variations, et dans la manière changeante dont ils ont expliqué leurs dogmes[1]. » L'*Histoire des Variations* se sert des changements subits par la dogmatique protestante pour lui enlever l'auréole de l'apostolicité.

On opposa donc aux protestants l'apostolicité de la doctrine. On leur opposa aussi l'apostolicité de la succession ou du ministère. Si on avait eu affaire aux Grecs schismatiques, le problème eût été complexe et, pour le résoudre, il eût fallu, compléter ou du moins éclairer les textes par des commentaires théologiques. Mais, avec les protestants qui n'avaient pas d'épiscopat traditionnel, on pouvait procéder plus simplement. Si, parfois, on entra dans les distinctions de l'apostolicité matérielle et de l'apostolicité formelle, ce fut pour dire qu'on n'en avait pas besoin, et l'on utilisa à l'état brut les témoignages, soit scripturaires, soit patristiques, où était proclamée la nécessité de la succession. Selon son habitude, Coccius recueillit sur ce sujet une ample moisson de textes [2]. Après lui, on fit un choix et l'on ne garda que les attestations les plus importantes, par exemple celles de saint Irénée, de Tertullien, de saint Cyprien. Bossuet, sans négliger de faire appel aux Pères [3], se préoccupa surtout d'établir la nécessité de la succession sur l'autorité de l'Écriture [4], et ce fut au texte *ecce ego vobiscum sum* qu'il s'adressa : « C'est donc avec raison, lisons-nous dans ses *Réflexions sur un écrit de Claude*, que Jésus-Christ a voulu marquer la suite de son Église par celle du ministère; et on voit manifestement que c'est à ceux qui enseignent qu'il a voulu dire : *Je suis toujours avec vous...* C'est donc la succession et la perpétuité du ministère qui est comprise principalement dans cette promesse; c'est là principalement que Jésus-Christ établit la force et l'éternelle durée de son Église. »

---

1. BOSSUET, *Histoire des Variations*, préface, 1 et 8.
2. *Thesaurus catolicus*, 8. 5, p. 1032.
3. *Instructions pastorales sur les promesses de l'Église*, 1. 25 et suiv.
4. *Réflexions...*, après la douzième réflexion; *Instructions pastorales*, 1. 15.

Le principe de la succession une fois établi, tout n'était pas fait sans doute, et il restait à trouver la vraie succession. Mais, en tout cas, les protestants étaient déboutés de leurs prétentions et étaient convaincus de ne pas constituer la véritable Église du Christ. On acheva la démonstration, tantôt en mettant les protestants au défi de signaler une seule fissure dans la succession de l'Église romaine, tantôt en leur opposant les textes dans lesquels les Pères proclamaient la nécessité de l'union à Rome. Bossuet fit intervenir ici l'autorité de saint Optat et des conciles[1] : « Au surplus, sans disputer davantage, il ne faut qu'un peu de bon sens et de bonne foi pour avouer que l'Eglise chrétienne, dès son origine, a eu pour marque de son unité sa communion avec la chaire de saint Pierre, *dans laquelle tous les autres sièges ont gardé l'unité : In qua sola unitas ab omnibus servaretur* (Optat)... Si les Grecs se sont avisés dans les derniers siècles de contester cette vérité après l'avoir confessée cent fois et l'avoir reconnue avec nous, non point seulement en spéculation, mais encore en pratique dans les conciles... s'ils n'ont plus voulu dire avec nous, comme ils faisaient : Pierre a parlé par Léon, Pierre a parlé par Agathon... les actes des conciles qui ne sont rien moins que les registres de l'Église catholique, nous restent encore en témoignage contre eux. » Cette argumentation, commencée avant Bossuet, fut poursuivie après lui. Parmi les témoignages qui furent apportés, deux surtout méritent d'être mentionnés : celui de saint Irénée : « *Ad hanc enim Ecclesiam propter potiorem principalitatem, necesse est omnem convenire Ecclesiam...* » ; et celui de saint Augustin : *Tenet me in Ecclesia, ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum*[2].

Nous venons de voir les controversistes recourir à la papauté pour achever leur démonstration de l'apostolicité de l'Église romaine. Et c'est aussi à l'aide de la papauté, on se le rappelle,

1. *Instructions pastorales sur les promesses de l'Église*, l. 32.
2. NOEL ALEXANDRE, *De symbolo*, art. 10, § 8. TOURNELY, *De Ecclesia Christi*, qu. 2, art. 5, conclus. 2.

qu'ils ont, dans ces derniers temps, achevé leur démonstration de l'unité. Tant que les droits de la papauté ne sont pas nettement établis, les deux notes les plus importantes de l'Église manquent donc de précision et de solidité. D'autre part, lorsqu'on s'est assuré que les prérogatives de la papauté sont d'origine divine, que reste-t-il à chercher? Qu'a-t-on besoin de se livrer à de longues enquêtes pour trouver la véritable Église quand on connaît son chef? Dans leurs discussions avec les gnostiques ou les donatistes, les Pères opposaient à leurs adversaires les églises apostoliques, les enseignements apostoliques. Ils leur reprochaient de rompre avec l'unité des communautés chrétiennes répandues par toute la terre [1]. Sans être complètement en dehors de leur argumentation, le siège de saint Pierre n'y entrait qu'accessoirement. Ainsi le voulait l'économie de la controverse à cette époque. Mais, depuis longtemps, les problèmes ne se posent plus comme ils se posaient dans les premiers siècles. La papauté est devenue la grande note de l'Église, celle qui peut se passer de toutes les autres. Sans le reconnaître expressément, les théologiens se sont vaguement rendu compte de ce fait. Ils ont continué d'établir l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité de l'Église. Puis, après, ou, parfois même, avant [2] cet hommage rendu à la tradition, ils ont consacré tous leurs efforts, toute leur érudition à la défense de la papauté.

Un mot, avant de passer à la papauté, sur l'enquête patristique à laquelle donna lieu la définition de l'Église. A la fin du seizième siècle, Canisius et, à sa suite, Bellarmin [3] donnèrent au pape une place dans cette définition. Le premier dit que l'Église est : *Omnium Christi fidem atque doctrinam profitentium congregatio, quae sub uno et summo post Christum capite et pastore in terris gubernatur.* Le second proposa cette

1. La théorie de la sainteté de l'Église n'était alors exposée que sous la forme de réponse à des objections. On ne démontrait pas que l'Église doit être sainte; on expliquait contre les donatistes que la sainteté de l'Église n'excluait pas le mélange des méchants aux bons.

2. C'est le cas pour Bellarmin, qui a fait passer son *De romano pontifice* avant le *De conciliis et Ecclesia militante.*

3. *De concil. et Ecclesia milit.*, 3. 2.

formule : *Coetus hominum ejusdem fidei professione et eorumdem sacramentorum communione colligata, sub regimine legitimorum pastorum et praecipue unius Christi in terris vicarii romani pontificis.* Launoi[1] releva, dans les écrits des Pères et des scolastiques, tous les textes où la notion de l'Église était exposée. Il recueillit ainsi, une à une, cent quarante-deux définitions, dont cent trois antérieures au concile de Trente et trente-neuf postérieures. Ces définitions, comme on le pense, étaient loin d'être identiques : tandis que les unes étaient renfermées dans trois ou quatre mots, les autres s'étendaient sur un espace de plusieurs lignes; tandis que les unes — parmi lesquelles celle du *Catéchisme du concile de Trente* — appelaient l'Église « la réunion des fidèles, destinée et élue par Dieu pour la vie éternelle », d'autres se plaisaient à énumérer les propriétés mystiques et les notes de l'Église[2]. Toutefois, laconiques ou diffuses, toutes ces définitions étaient d'accord sur un point : elles ne faisaient aucune mention de la papauté. Launoi souligna ce trait commun, et il accusa Canisius ainsi que Bellarmin d'avoir fait entrer dans la notion de l'Église une idée étrangère à la tradition. Mais au moment où cette protestation se faisait entendre, la définition de Canisius avait déjà été adoptée par plusieurs théologiens, notamment par Bannez, par Grégoire de Valentia et par Tanner. La voix de Launoi fut impuissante à arrêter ce mouvement d'adhésions. Aujourd'hui la notion de l'Église proposée par Canisius a définitivement pris place dans la théologie.

---

1. *Epist. ad Gattinaeum,* VIII. 13.
2. Voici quelques-unes des définitions recueillies par Launoi : (n. 63) « Ecclesia nihil aliud est quam aggregatio fidelium » (S. Thomas, *Expositio 1ª decret*); — « Unde Ecclesia sancta, catholica, idem est quod congregatio fidelium et quilibet chritianus est sicut membrum ipsius Ecclesiae « (Id. *Symboli expositio*) ; — (n. 72) : « Est enim Ecclesia congregatio, seu potius convocatio fidelium, prout accipitur a triumphante distincta » (Gerson. Tr. super *Magnificat*); — (n. 74) « Universalis Ecclesia constituitur ex collectione omnium fidelium ; unde omnes fideles orbis constituunt ipsam Ecclesiam universalem, cujus caput et sponsus est Christus » (*Panormitanus,* cap. *Significasti de elect.*); — (n. 103) : » Quid est Ecclesia catholica? Est fidelium congregatio quae a Deo ad vitam aeternam ordinata et electa est. »

LIVRE II

LA PAPAUTÉ

PREMIÈRE PARTIE

L'ORIGINE DIVINE DE LA PAPAUTÉ

CHAPITRE PREMIER

LA PRIMAUTÉ DE JURIDICTION DE SAINT PIERRE

S'il ne s'était agi que d'établir les droits historiques de l'évêque de Rome à la primauté d'honneur et de montrer que les papes eurent, de tout temps, la préséance sur les évêques de toute la catholicité, l'histoire eût suffi à trancher la question. Il n'y aurait même pas eu, à parler rigoureusement, de question à résoudre. Les adversaires les plus ardents de la papauté, en effet, se sont offusqués, non pas tant de son existence que de ce qu'ils considéraient comme des excès dans ses prétentions. Ils reconnaissaient volontiers qu'un pouvoir central est nécessaire à l'Église; que Rome a toujours été le siège de ce pouvoir, auquel sa situation politique lui donnait des titres exceptionnels, et qu'enfin le long exercice de sa magistrature lui a acquis pour l'avenir une sorte de droit que l'on devrait respecter si elle-même n'abusait pas de son mandat ou si, tout au moins, elle consentait à avouer ses fautes et à les corriger. Ce qu'ils reprochaient à Rome, c'était d'avoir trans-

formé en monarchie absolue un simple droit de préséance vaguement défini, et surtout d'avoir attaché indûment à l'institution du Christ cette préséance qui n'est, selon eux, qu'une nécessité sociale, d'avoir attribué une origine divine à un droit humain. Mais les théologiens catholiques revendiquaient pour le pape la primauté de juridiction, c'est-à-dire le droit de gouverner toute l'Église et ils présentaient ce droit comme un héritage des prérogatives conférées par le Sauveur à saint Pierre. Dans ces conditions, on devait tout d'abord étudier la place de Simon, fils de Jean, dans le collège apostolique, et, avant d'établir la primauté du pape, il fallait démontrer la primauté de saint Pierre. C'est ainsi, du reste, que les docteurs comprirent leur tâche. Ils cherchèrent dans l'Évangile les attestations qui leur étaient nécessaires. Ou plutôt ils n'eurent pas besoin de les chercher. La charte de la papauté était là sous leurs yeux avec ces quatre articles : *Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; — Tibi dabo claves regni coelorum; — Confirma fratres tuos; — Pasce oves meas.* Les controversistes se rendirent compte qu'il leur était inutile d'aller à la découverte et ils se contentèrent d'exploiter le trésor que la tradition leur avait légué. Ils luttèrent donc contre les protestants avec les quatre textes classiques que nous connaissons. Seulement — et c'est ici qu'un travail personnel s'imposa à eux — il leur fallut légitimer l'emploi de ces textes. Les adversaires leur reprochaient, en effet, de donner aux paroles évangéliques une interprétation qui en faussait le sens et qui d'ailleurs était inconnue aux Pères. Ils durent montrer qu'ils étaient en règle, aussi bien avec la tradition qu'avec la syntaxe ou la philologie. Les preuves qui, depuis l'apparition du protestantisme, ont servi à établir la primauté de saint Pierre, ne sont pas nouvelles. Ce qui est, en grande partie, nouveau, ce sont les recherches patristiques et les observations grammaticales dont chaque preuve a dû être accompagnée.

ARTICLE I. — DISCUSSION PATRISTIQUE DU TEXTE : « SUPER HANC PETRAM ».

Dès 1519, dans la célèbre *Conférence de Leipzig,* la discus-

sion du texte : *super hanc petram* fut portée sur le terrain patristique. Luther, encore moine, allait d'audace en audace. Après s'être attaqué aux abus des indulgences, puis aux indulgences elles-mêmes, il commençait à s'en prendre au souverain pontife, et il ne craignait pas de déclarer que la suprématie de l'Église romaine avait sa source dans les Décrétales des papes et nulle part ailleurs. Eckius, professeur à Ingolstadt, offrit de soutenir une discussion orale contre l'homme qui, depuis deux ans, révolutionnait l'Allemagne. L'offre fut acceptée. Leipzig fut choisie pour le lieu de la conférence; les universités les plus importantes s'y firent représenter. Eckius réfuta treize des thèses soutenues par Luther. Mais ses efforts portèrent surtout sur le dogme de la primauté du pape. Pendant quatre jours et demi — du 5 au 8 juillet — il travailla à établir que l'évêque de Rome avait la suprématie de droit divin. Pour prouver son assertion, il démontra que le Sauveur avait d'abord promis, puis accordé cette suprématie à saint Pierre. Et le principal appui de sa dissertation fut le texte : *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*[1].

Luther s'attendait évidemment à cette preuve, et il tenait sa réponse toute prête. « La *petra,* dit-il, désigne ici ou bien le pouvoir ou bien la foi, car on ne prouvera jamais qu'elle désigne le pape ou le successeur de Pierre. Si c'est le pouvoir qui est désigné, les paroles suivantes : *tibi dabo claves* renferment une redondance; car elles désignent, elles aussi, le pouvoir, et elles reviendraient à dire que le pouvoir a été donné au pouvoir. D'ailleurs, dans cette hypothèse, toutes les églises auraient le même pouvoir, attendu que le Sauveur n'a pas dit : Je bâtirai sur cette pierre l'Église romaine, mais : mon Église. S'il est question de la foi (ce qui est la vérité), toutes les églises ont la même foi. Du reste, quel que soit le sens de *petram,* l'épithète *meam* fait que cette *petra* est commune à toute l'Église. Les Décrétales des papes sont donc bien sottes d'éta-

---

1. *Disputatio Lipsiae habita,* 1519, dans Schmidt, *Martini Lutheri opera latina* (Francfort, 1866), t. III, p. 18 et suiv. La discussion de la *petra* va de la page 24 à 120. Toutefois, pendant tout le premier jour, le débat resta confus. Il n'arriva à la netteté que le lendemain, p. 51.

blir sur cette autorité la thèse d'après laquelle il n'y a qu'un chef dans l'Église[1]. »

Comme Luther, Eckius avait une défense toute prête[2]. Elle était empruntée à la tradition. Le professeur d'Ingolstadt démontra que les Pères avaient identifié la *petra* du texte de saint Matthieu avec l'apôtre saint Pierre. « Le bienheureux Augustin, dit-il, a déclaré, dans une lettre contre les donatistes[3], que le texte : *super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam* signifiait : Je bâtirai mon Église sur Pierre. Et, bien que le même Augustin ait ailleurs identifié la *petra* avec le Christ, selon la pensée de saint Paul : *Petra autem erat Christus,* il ne s'est pas néanmoins repenti de sa première interprétation quand il a écrit ses *Rétractations*. De même, le bienheureux Jérôme a écrit dans son premier livre *Contre les Pélagiens*[4] : « Comme Platon a été le prince des philosophes, Pierre a été le prince des apôtres; car c'est sur lui que l'Église du Seigneur a été fondée, de manière à n'être ébranlée ni par les torrents ni par les tempêtes. » Et le bienheureux Ambroise[5] dit, lui aussi, dans le sermon 47, que « la *petra* était Pierre ».

Poursuivant son enquête patristique, Eckius cita le mot de saint Chrysostome[6] : « Pierre était la bouche de tous les apôtres, le chef de leur collège » ; puis le mot de saint Cyprien, dans sa lettre à Corneille[7] : « Pierre, sur qui l'Église avait été fondée par le Seigneur, parla au nom de tous » ; puis un mot analogue de saint Léon. Mais il s'arrêta surtout sur les Décrétales des anciens papes, Anaclet, Marcel et Pélage. « Que le saint pape et martyr Anaclet, s'écria-t-il, prenne la parole. Il y a quatorze cents ans qu'il a écrit ceci : La sainte et apostolique Église romaine a reçu la primauté, non pas des apôtres, mais du Seigneur et Sauveur lui-même qui a dit à saint Pierre : Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église[8] ». Et il

1. *Ibid.*, p. 51. Voir aussi p. 42.
2. *Ibid.*, p. 53 et suiv.
3. Voir plus loin, p. 161, note 1.
4. *Dialog. adv. Pelagianos*, l. 14, M. 23. 506.
5. Sermon d'origine inconnue; appendice des sermons de saint Augustin, S. 192, M. 39. 2102.
6. *In Matth.*, hom. 51. 1, M. 58. 533.
7. *Ep.* 59. 7; Hartel, 1. 671.
8. Fausse décrétale, dans Migne, *Patr. gr.*, 2. 813.

conclut en ces termes : « Tous les Pères s'accordent à dire que saint Pierre a reçu du Christ la suprématie sur toute l'Église. Je passe sous silence les plus jeunes, comme Bède et saint Bernard. »

Comme on le pense bien, Luther ne s'avoue pas vaincu[1]. Un de ses premiers moyens de défense fut d'opposer à l'interprétation patristique l'autorité des apôtres. « Quand même, dit-il, Augustin et tous les Pères identifieraient la *petra* avec saint Pierre, je leur résisterais, en m'appuyant sur saint Paul, qui enseigne que « personne ne peut poser un fondement autre que celui qui a été posé, à savoir Jésus-Christ », et sur saint Pierre qui appelle le Christ : « la pierre vivante et angulaire... ». Il s'ensuit donc que si parfois les Pères identifient la *petra* du texte de saint Matthieu avec Pierre, ou bien ils se trompent, ou bien ils ont une pensée sur laquelle je ne me prononce pas. » Mais une pareille réponse était-elle de tout point satisfaisante? En tout cas, était-elle de nature à fermer la bouche aux partisans du pape? Luther parut en douter lui-même et il chercha du secours d'un autre côté. Il commença par supprimer la décrétale d'Anaclet, dont Eckius s'était plu à signaler l'importance : « Jamais on ne me fera croire, dit-il, que cette décrétale est de ce saint pontife et martyr[2] ». Et il revint sur ce sujet à différentes reprises, en accentuant toujours son dédain pour la pièce attribuée à Anaclet. Après avoir ainsi écarté le témoignage d'Anaclet, il s'attaqua aux textes des autres Pères. Il s'efforça de montrer que saint Chrysostome s'était contenté d'attribuer à Pierre une présidence d'honneur et que les expressions dont s'étaient servis les autres docteurs étaient, pour des raisons diverses, dépourvues de portée[3]. Mais, comme s'il avait conscience de marcher dans un pays inconnu, il se borna presque toujours à formuler de brèves dénégations, sans se préoccuper de les justifier. Il insista cependant sur saint Augustin. « Augustin, dit-il d'abord, a souvent expliqué que la *petra* était le Christ, et il ne l'a peut-être identifiée

1. *Disputatio*, p. 59 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 57, 60.
3. *Ibid.*, p. 73 et 96.

qu'une seule fois avec Pierre. Il est donc plutôt pour moi que contre moi[1]. » Le lendemain, il reprit la question en ces termes[2] : « Mon adversaire prétend que, dans ses *Rétractations,* Augustin n'a rien corrigé. Je viens de consulter les *Rétractations* et j'y ai vu la preuve du contraire. Il retire vraiment ce qu'il avait dit autrefois, et il déclare que Pierre n'est pas la *petra,* mais qu'il a fait profession de foi à la *petra.* Il dit la même chose dans une homélie que les prêtres récitent à la fête des saints Pierre et Paul, et il s'exprime ainsi : « L'Église est bâtie sur la *petra :* non pas sur toi, mais sur la « *petra* que tu as confessée ». Je retrouve la même pensée dans Ambroise, bien qu'il ait varié... Je reste convaincu que la *petra* dont parle ici le Sauveur, est la profession de foi à sa propre divinité faite par saint Pierre, et que le Christ a fondé l'Église sur cet article de foi, c'est-à-dire sur lui-même. Mon adversaire se vante donc à tort d'avoir les Pères pour lui, car ils sont bien plus de mon côté. » « Ils sont du mien, reprit Eckius ; aucun des docteurs de l'Église n'a interprété les autorités scripturaires comme le fait le Révérend Père. Au contraire, dans nombre de cas, ils ont appuyé la primauté sur ces textes[3]. » Et le savant professeur, après avoir signalé discrètement[4] tout ce qu'il y avait d'orgueil dans l'attitude d'un religieux augustinien qui était prêt à s'inscrire en faux contre tous les Pères, répondit aux objections de son adversaire. Il déclara notamment que le texte d'Anaclet ne pouvait être contesté, attendu que chacun pouvait le lire dans les collections, et que si l'on rejetait ce document, on se condamnait au scepticisme[5]. Il affirma également que les *Rétractations* de saint Augustin ne contenaient aucune correction relativement au sens de la *petra*[6]. « Bien loin de renoncer à son premier

1. *Ibid.*, p. 59.
2. *Ibid.*, p. 72.
3. *Disputatio*, p. 120.
4. *Disputatio*, p. 66.
5. *Disputatio*, p. 67. 81.
6. Voici comment s'exprime saint Augustin dans les *Rétractations*, l. 21. 1, M. 32. 618 : « J'ai dit dans un endroit, en parlant de l'apôtre Pierre, que l'Église a été fondée sur lui comme sur une pierre. Cette pensée fait le fond du vers suivant de saint Ambroise que le peuple chante : Au

sentiment, dit-il, le saint docteur rappelle que ce sentiment a été soutenu par saint Ambroise. Ainsi que je l'ai reconnu, il atteste avoir parfois identifié la *petra* avec le Christ et il abandonne au lecteur le choix entre les deux sentiments; quant à lui, il ne se prononce pas. Aussi je nie que, dans l'homélie alléguée, saint Augustin se soit prononcé contre l'identité de la *petra* et de Pierre. »

Luther répondit que, son adversaire avait à peine deux docteurs pour patronner son interprétation de la *petra*[1]. Eckius maintint qu'il en comptait un grand nombre. Quand on se sépara, chacun des combattants gardait ses positions. Toutefois, tandis que le défenseur de la papauté s'attribuait hautement la victoire, le moine saxon reconnut qu'il avait une revanche à prendre et, un mois plus tard (août 1519), il publia la *Resolutio lutheriana super propositione XIII de potestate papae* qui, sans apporter aucun élément nouveau de quelque importance, mettait dans une meilleure lumière les objections que nous avons rencontrées[2].

La réplique, bien que moins rapide, ne se fit pas attendre longtemps. L'année suivante (1520) paraissait un livre intitulé : *De primatu Petri adversus Ludderum*. C'était Eckius qui entreprenait de réduire à néant la *Resolutio lutheriana*. Dans cette réfutation, la discussion patristique de la *petra* occupait douze pages in-folio[3]. Une vingtaine de docteurs, depuis saint Cyprien jusqu'au pape Alexandre II, avaient été appelés en témoignage conjointement à plusieurs conciles. Tous déclaraient que la *petra* devait être identifiée avec saint Pierre et que ce glorieux apôtre avait été établi par le Christ

moment où le coq chante, la pierre de l'Église efface sa faute. Mais je vois que très fréquemment dans la suite (*postea saepissime*), j'ai appliqué le *super hanc petram* au Christ dont saint Pierre a confessé la foi, comme si Pierre — appelé ainsi par la *petra* — représentait l'Église qui est construite sur la *petra* et qui a reçu les clefs du royaume des cieux. Il ne lui a pas été dit, en effet : tu es *petra*, mais : tu es *Petrus*. C'est le Christ qui était la *petra;* Simon, pour l'avoir confessé, comme le confesse toute l'Église, fut appelé *Petrus*. Au lecteur de voir lequel de ces deux sentiments est le plus probable. »

1. *Disputatio*, p. 89, 92.
2. Schmidt, *loc. cit.*, t. III, 293.
3. *De primatu Petri adversus Ludderum*, lib. I, cap. 3 à 6.

fondement de l'Église. On apprenait que saint Jérôme avait donné cette interprétation, non seulement dans l'endroit de son livre *Contre les Pélagiens* que nous connaissons déjà, mais dans deux autres endroits, notamment dans ce passage du traité *Contre Jovinien :* « L'Église, dis-tu, a été fondée sur Pierre. Je l'accorde : bien que les apôtres aient ailleurs reçu la même prérogative; qu'ils aient tous reçu les clefs, et que l'Église ait été bâtie également sur tous. Toutefois l'un des douze a été choisi pour être chef pour conjurer le danger des schismes[1]. » On apprenait que saint Hilaire avait écrit dans son *Commentaire sur saint Matthieu :* « Bienheureux fondement de l'Église, par le nouveau nom que tu as reçu! Digne pierre sur laquelle est construite celle qui doit détruire les lois de l'enfer, les portes de l'abîme et toutes les prisons de la mort[2]! » On apprenait qu'Origène, saint Léon, saint Grégoire, beaucoup d'autres encore, s'étaient exprimés dans le même sens. La décrétale du pape Anaclet était l'objet d'un long plaidoyer. Quant à saint Augustin, il était présenté comme ayant identifié la *petra,* tantôt avec Pierre, tantôt avec le Christ et comme ayant, dans ses *Rétractations,* laissé au lecteur le soin de choisir entre ces deux interprétations. D'ailleurs un texte de ses homélies sur saint Jean était cité dans lequel on lisait : « Pierre représentait l'Église universelle, quand il reçut la promesse des clefs du royaume des cieux[3] ». Était également cité un autre sermon du même docteur qui disait : « Vous avez entendu dire fréquemment que Pierre a été appelé *petra* par le Seigneur. En effet, le Seigneur lui a dit : Tu es Pierre et sur cette pierre... Puisque Pierre est la *petra* sur laquelle l'Église est bâtie, c'est à juste titre qu'il est le premier à guérir. » Seulement la citation qu'on vient de lire était précédée de cette petite note : *si tamen liber iste sit Augustini*[4]. On doit reconnaître qu'Eckius a été le premier à faire l'interprétation patristique du texte : *tu es Petrus.*

---

1. *Adv. Jovinianum*, 1. 26, M. 23. 247.
2. *In Matth.*, 16. 7, M. 9. 1010.
3. *In Jo.*, tr. 124. 5, M. 35. 1973.
4. Dans l'appendice des sermons de saint Augustin, S. 201. 1, M. 39. 2119.

Son travail fut de bonne heure complété. En 1538, Pighi publia la *Hierarchiae ecclesiasticae assertio* où les preuves scripturaires de la primauté de saint Pierre étaient longuement développées. Il fit une large place à l'interprétation patristique de la *petra* [1]. A cette époque, les disciples de Luther avaient fortifié la position prise par leur maître [2]. Ils objectaient que, selon saint Augustin, la *petra* était le Christ lui-même et que, selon d'autres Pères, elle était la foi de saint Pierre. Pighi s'efforça de prouver que tous les Pères orthodoxes avaient identifié la *petra* avec Pierre lui-même. Il apporta notamment un extrait de la lettre de Clément à Jacques et le texte suivant emprunté aux *Prescriptions* de Tertullien. « Pierre a-t-il pu ignorer quelque chose, lui qui a été appelé la *petra* sur laquelle l'Église devait être construite ? [3] » Il n'eut pas de peine à retrouver la même pensée dans les écrits de saint Léon et de saint Grégoire. Il ne fit de réserves que pour saint Augustin et il avoua que le docteur d'Hippone avait indifféremment identifié la *petra* avec Pierre, avec la profession de foi de cet apôtre et avec le Christ. Toutefois il fit cette observation précieuse : « Dans les discours qu'il a adressés au peuple, Augustin ne s'est pas écarté du sentiment commun de l'Église. » Et à l'appui de son assertion, il cita divers sermons du saint docteur où le texte *petra* était appliqué à saint Pierre [4].

Les recherches d'Eckius et de Pighi constituent comme la première étape de la discussion patristique de la *petra*. On s'aperçut de bonne heure que les résultats obtenus par ces deux

1. *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, Cologne, 1538, lib. 3, cap. 3 et suiv., p. 102.

2. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, 4. 6. 6, Lyon, 1565, p. 511, déclare que c'est le Christ qui est le fondement de l'Église, mais il s'abstient de citer les Pères. — Les Centuriateurs, *Centuria* 1ª, lib. 1, cap. 90. Bâle, 1560, 1. 314.

3. *Praescr.* 22, M. 2. 34.

4. *Hierarchiae ecclesiasiticae assertio*, p. 106. Il se réfère aux sermons suivants de l'appendice de saint Augustin. *S.* 190, 201, 192, 79, M. 39. 2100, 2119, 2102, 1899. Voir encore cap. 5, p. 112 et 113 où il conclut : « Vides itaque Augustinum non asserendi sed inquirendi studio diversam hanc a communi expositionem verborum Christi ad Petrum induxisse. » Il ajoute en parlant de l'interprétation qui applique la *petra* à Pierre : « In alteram convenit omnium orthodoxorum patrum et communis Ecclesiae sententia. »

apologistes, sans être négligeables, laissaient à désirer, au double point de vue de la précision et de l'exactitude. On reconnut, par exemple, qu'un certain nombre de Pères avaient identifié la *petra* avec la foi de saint Pierre, et que l'attitude de saint Augustin demandait à être étudiée à nouveau. On comprit aussi qu'il fallait renoncer à faire valoir la décrétale d'Anaclet, ainsi que les décrétales des premiers papes. Dès 1571, une seconde étape fut inaugurée par Sander dans le *De visibili monarchia Ecclesiae* [1], étape dans laquelle on rejeta une partie des textes apocryphes qui appliquaient le *super hanc petram* à saint Pierre; dans laquelle surtout on se préoccupa de trouver une explication satisfaisante aux témoignages patristiques qui entendent la *petra* de la foi de saint Pierre ou du Christ. L'étude de Sander fut clarifiée par Stapleton et Bellarmin qui, presque en même temps, utilisèrent le *De visibili monarchia Ecclesiae*. Voici la thèse de l'apologiste anglais [2].

On rencontre chez les Pères trois interprétations des mots *super hanc petram*. Il y en a une qui identifie la *petra* avec le Christ. C'est celle-là que saint Augustin présente, dans le dernier de ses *Tractatus in Joannem* [3] et dans le sermon 13 *De verbis Domini* [4], où il dit : « J'édifierai mon Église sur moi, qui suis le Fils de Dieu. Je t'édifierai sur moi, et non moi sur toi. » Il y en a une autre qui, par la *petra*, entend la profession de foi ou la foi que saint Pierre a professée. On la trouve dans l'homélie 55 de Chrysostome sur saint Matthieu [5], dans son homélie sur la Pentecôte [6], dans le dialogue de Cyrille sur la Trinité [7] et sous la plume de quelques pontifes romains, comme Léon le Grand [8], Agathon, Nicolas Ier et Adrien Ier. La troisième inter-

1. *De visibili monarchia Ecclesiae*, 6. 3 et 4, Louvain, 1571, p. 172 et suiv.
2. *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio*, 6. 2 et suiv. (Paris, 1582), p. 207.
3. *In Jo.*, tract. 124. 5, M. 35, 1973 : « Super hanc petram, inquit, quam confessus es, aedificabo Ecclesiam meam ».
4. *Serm.* 76. 1, M. 38. 479.
5. *In Matth.*, hom. 54. 2, M. 58. 534.
6. Parmi les *spuria*, M. 52. 806. Voir *homil.* 82. 3. *in Matth.*, M. 58. 741.
7. *Dialog. de Trinit.*, 4, M. 75. 865.
8. *Serm.* 4. 3, M. 54. 151.

prétation entend par la *petra* la personne de Pierre lui-même. C'est cette dernière qui est la plus exacte et la plus littérale.

Elle a du reste pour elle presque tous les Pères. La plupart de ceux qui ont commenté *ex professo* ce passage de saint Matthieu l'ont adoptée. Tels saint Chrysostome et saint Jérôme qui, tous deux, traduisent *super hanc petram* par « sur toi, Pierre ». Tels encore Hilaire et Euthyme... D'ailleurs, ceux mêmes qui ont présenté les autres interprétations présentent aussi cette troisième. Saint Augustin la donne dans le *Psaume contre Donat* et dans l'homélie sur le psaume 69[1]. On la trouve encore chez Cyrille d'Alexandrie [2], chez Théodoret [3], chez Cyprien [4] qui la présente dans plusieurs de ses écrits, notamment dans le *De unitate;* chez Athanase [5], chez Origène [6], chez Épiphane [7] et dans plusieurs des écrits du bienheureux Jérôme.

La première interprétation, qui est propre à Augustin, contient une doctrine qui est vraie, mais elle ne rend pas le sens exact de notre texte. Sans doute le Christ est le fondement principal de l'Église; mais il n'est pas *haec petra*. Pourquoi donc Augustin a-t-il préféré cette interprétation? Il y a à cela plusieurs raisons. Cela tient tout d'abord à ce qu'il recherchait avec avidité les sens mystiques... Cela tient en second lieu à l'erreur des donatistes qui subordonnaient l'efficacité des sacrements à la sainteté des ministres. Augustin a craint qu'en proclamant Pierre le fondement de l'Église, il ne leur fournît un prétexte d'établir les hommes sur un homme.

Enfin, n'oublions pas qu'il n'a pas interprété ce texte *ex professo*. C'est ce qui explique qu'il a parfois abandonné le

---

1. *Psalmus contra partem Donati*, lettre S, M. 43. 30 : « Numerate sacerdotes vel ab ipsa Petri sede... ipsa est petra quam non vincunt superbae inferorum portae ». — *In ps.* 69. 4, M. 36. 869 : « In illa confessione appellatus erat petra supra quam fabricaretur Ecclesia. »
2. *In Jo.*, 3. 32, M. 73. 273.
3. *In Cantic.*, 2. 14, M. 81. 108.
4. *De catholicae Ecclesiae unitate*, 4, Hartel, 1. 212 : « super unum aedificat Ecclesiam ». Voir encore *ep.* 71. 3, H. 1. 773 : «... super quem aedificavit Ecclesiam suam » ; *ep.* 73. 7, H. 1. 783.
5. Lettre apocryphe au pape Félix : *Patr. lat.* 13. 13.
6. *In Exod.*, hom. 5. 4; *In Jo.*, t. 5. 3, M. 12. 329; 14. 188.
7. *Ancorat*, 9, M. 43. 33.

sens littéral. Nous avons vu, du reste, qu'il l'a aussi parfois suivi.

La seconde interprétation ne diffère pas réellement de la troisième. Dire, en effet, que l'Église est fondée sur Pierre affermi dans la foi et dire qu'elle est fondée sur la foi ou sur la profession de foi de saint Pierre, c'est la même chose. L'Église n'est pas fondée sur Pierre, abstraction faite de la foi dans laquelle il est affermi; elle n'est pas non plus fondée sur la foi considérée en dehors de Pierre. D'une part, Pierre a été établi fondement de l'Église à cause de la foi qui lui a été révélée par le Père et qu'il a professée extérieurement. D'autre part, la foi ne peut servir à édifier l'Église qu'autant qu'elle est incarnée dans un sujet qui la croit et qui l'enseigne. Quant aux Pères qui ont présenté l'Église comme fondée sur la foi ou la profession de foi de Pierre, ils n'ont pas séparé cette foi de la personne de Pierre, ils les ont au contraire réunies toutes deux. Chrysostome, par exemple, après avoir dit que le *super hanc petram* signifiait : « sur la foi », ajoute : « Le Christ inspire à Pierre une pensée plus élevée, puis il le constitue pasteur de l'Église... » De même, Cyrille, après avoir dit que la *petra* est la foi ferme et inébranlable du disciple, nous montre qu'il n'entend pas séparer la personne de Pierre de la foi de Pierre; il ajoute en effet : « Pierre a obtenu des honneurs magnifiques ». Si toutefois on estime que Cyrille a ici attribué exclusivement à la foi ce qui appartient à Pierre, on devra ranger son texte parmi ceux que les besoins de la polémique et non les vues dogmatiques ont inspirés aux Pères. Cyrille a écrit ces paroles contre les ariens; aussi élève-t-il le plus qu'il peut la profession de foi de Pierre à la divinité du Christ niée par les ariens. Hilaire, lui aussi, dans sa polémique contre les mêmes hérétiques, célèbre la profession de foi de Pierre à la divinité du Christ. Il dit que « l'Église est fondée sur la pierre de cette profession de foi »; il ajoute même que « la foi est le fondement de l'Église »; toutefois, pour montrer qu'il n'assigne pas ce rôle à la foi toute seule, il dit ensuite : « Cette foi a obtenu les clefs du royaume des cieux ».

De son côté, Bellarmin [1] commence par déclarer que le con-

1. *De romano pontifice*, I. 10.

cile de Chalcédoine a appelé Pierre le fondement de l'Église et que ce vers extrait d'une des hymnes du bréviaire : *Hoc ipsa petra Ecclesiae canente culpam diluit* a pour auteur saint Ambroise. Il apporte ensuite les témoignages patristiques qui identifient la *petra* avec saint Pierre ; à savoir : Origène, Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, Épiphane, Chrysostome, Cyrille, Psellus, parmi les Grecs ; Tertullien, Cyprien, Hilaire, Jérôme, Augustin, Maxime, Léon, Grégoire, parmi les Latins. Passant alors à Augustin, il reconnaît que l'évêque d'Hippone a dit : *super hanc petram, quam confessus es aedificabo Ecclesiam meam.* Mais il a soin de noter que, dans ses *Rétractations,* le saint docteur nous laisse libres d'appliquer le *super hanc petram* au Christ ou à Pierre, selon que nous le préférons. Il ajoute qu'Augustin aurait certainement identifié *Petrus* avec *petra*, s'il avait su que le mot hébreu *céphas* désigne une pierre, un rocher, et qu'il a été amené à séparer *Petrus* de *petra* par suite de son ignorance de la langue hébraïque. Il fait aussi observer que la foi, prise en elle-même et abstraction faite de Pierre, ne saurait être le fondement de l'Église ; mais qu'elle joue le rôle de fondement, si on la considère en saint Pierre qui a mérité par sa foi d'être la base de l'Église et d'affermir ses frères dans la foi. Il termine en déclarant que les Pères qui ont identifié la *petra* avec la foi, ont eu en vue la foi de saint Pierre et non la foi considérée en elle-même.

Donc si Augustin a appliqué parfois le *super hanc petram* au Christ, c'est, ou bien à cause de son ignorance de l'hébreu, ou bien pour des raisons de polémique fortifiées par son penchant pour les sens mystiques. Et si plusieurs Pères ont appliqué cette même formule à la foi, c'est parce qu'ils avaient en vue la foi de Pierre. Voilà ce que nous ont appris Stapleton et Bellarmin. Ces explications restèrent acquises à la théologie. Nous les retrouvons, dès les premières années du dix-septième siècle, sous la plume de du Perron. Dans sa *Réplique* au roi d'Angleterre, le célèbre cardinal rencontra sur son chemin les attestations patristiques qui identifiaient la *petra* avec la foi et qui, par là même, semblaient enlever à la primauté de Pierre l'appui du texte *super hanc petram.* Voici comment il résolut

cette difficulté [1]. On reconnaîtra sans peine qu'il a lu Bellarmin : « Ce que tantôt les Pères exposent ces paroles : *Sur cette pierre je bâtirai mon Église,* de la foi de saint Pierre et disent que l'Église a été fondée sur la confession de Pierre ; et ce que tantôt ils les exposent de la personne de Pierre et disent que l'Église a été fondée sur la personne de Pierre, ne sont point expositions contraires et exclusives l'une de l'autre, mais conjointes et inclusives l'une de l'autre. Car ils entendent que l'Église, pour parler le langage de l'école, est fondée causalement sur la confession de Pierre et formellement sur le ministère de la personne de Pierre ; c'est-à-dire que la confession de Pierre a été la cause pour laquelle le Christ l'a choisi, afin de le constituer fondement du ministère de son Église... De manière que dire que l'Église est fondée sur la confession de Pierre, n'est pas nier qu'elle soit fondée sur la personne de Pierre, mais est exprimer la cause pour laquelle elle y est fondée. Non plus que dire avec saint Jérôme que « Pierre ne marcha pas sur les eaux, mais la foi », n'est pas nier que saint Pierre ait marché vraiment, proprement et formellement sur l'eau, mais est dire que la cause qui fit qu'il y marcha ne fut pas l'agilité ou vertu naturelle de sa personne, mais la foi qu'il avait déférée aux paroles du Christ. »

D'autre part, on reconnaîtra l'inspiration de Stapleton dans l'observation suivante : « Avant que les ariens se fussent élevés, c'est-à-dire avant le siècle de Constantin et le concile de Nicée, l'interprétation qui avait cours en l'Église était celle, non de la confession de Pierre, mais de la personne de Pierre... Mais, depuis l'avènement de Constantin, comme les ariens se furent élevés contre la divinité du Christ, les Pères ne trouvant point de passage en l'Écriture plus exprès pour leur prouver que Jésus-Christ était Fils de Dieu... que cette confession de saint Pierre : Tu es le Christ, le Fils de Dieu vivant... eurent soin d'exalter le plus qu'il leur fut possible la dignité de cette confession. Et pour ce qu'en faveur d'elle... saint Pierre avait été constitué fondement de l'Église, se licencièrent de l'appeler

---

1. *Réplique à la response du sérénissime roy de la Grand Bretagne,* 1.56 Paris, 1620, p. 522.

elle-même par métonymie, c'est-à-dire par translation du nom de l'effet à la cause, le fondement de l'Église. »

On en était là quand parurent le *De republica ecclesiastica* de Marc-Antoine de Dominis[1] et la *Lettre à Voël* de Launoi[2], suivie elle-même d'une dissertation de Dupin[3] sur la primauté du pape. Le premier de ces écrits qui s'efforçait d'ébranler avec ses deux in-folios toutes les preuves de la monarchie de l'Église, accordait, comme on le pense bien, une large place à la preuve de la *petra*. Le second donnait, en quelque sorte, le procès-verbal des commentaires du *super hanc petram*. Chacun était un formidable réquisitoire patristique contre l'interprétation usuelle du texte : *Tu es Petrus*. L'archevêque apostat de Spalatro, après avoir rappelé la théorie chère à saint Augustin et signalé une vingtaine de textes où le rôle de la *petra* était attribué à la foi, s'efforça de réfuter les observations présentées à ce sujet par les apologistes[4]. « J'ai cité, dit-il, des textes qui relient à peine la foi ou la profession de foi à Pierre... Ils ne mentionnent pas Pierre, et donc on doit les entendre de la foi ou de la profession de foi considérées en elles-mêmes et indépendamment de tout rapport avec la personne de Pierre... Voici, par exemple, un texte d'Ambroise qui s'oppose à tout subterfuge. Il dit : « La foi est le fondement de l'Église ; car ce « n'est pas de la chair de Pierre, mais de la foi qu'il a été dit « que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle[5]. » Tu le vois, lecteur, Ambroise déclare expressément que la *petra* n'est pas la personne de Pierre... De son côté, Chrysostome parle ainsi : « Il ne dit pas que l'Église est bâtie sur Pierre ; « car ce n'est pas sur un homme, mais sur la foi qu'il a bâti son « Église... [6] »

---

1. *De republica ecclesiastica*, l. 6, n. 10 et suiv., Londres, 1617, t. 1, p. 46.
2. *Epist. ad Voellum*, 5. 7, Genève, 1730, t. 5, pars 2, p. 99.
3. *De antiqua Ecclesiae disciplina*, dissert. 4, § 1, Cologne, 1691, p. 304.
4. Il cite exactement vingt et un docteurs qui ont appliqué la *petra* à la foi ou à la confession de foi, treize qui l'ont identifiée avec le Christ...
5. Ce texte est tiré du *De incarnationis dominicae sacramento*, 34, M. 16. 827.
6. *In Pentecost.* serm., M. 52. 806 (apocryphe).

Quant à Launoi, il commença par nous apprendre que les Pères ont donné quatre sens différents à *super hanc petram* et qu'ils ont fait dire au Christ que l'Église serait bâtie : *a*) sur saint Pierre; *b*) sur les apôtres et sur les évêques leurs successeurs; *c*) sur la foi de saint Pierre; *d*) sur le Christ lui-même. La première interprétation se présente avec dix-sept témoins, à savoir : Tertullien, Origène, saint Cyprien, saint Firmilien, saint Hilaire, saint Basile, saint Ambroise, saint Épiphane, saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme, saint Augustin, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Léon, saint Maxime de Turin, Psellus, Théophylacte, Euthymius. La seconde compte huit partisans : Origène, saint Cyprien, saint Jérôme, saint Augustin, Théodoret, Ambroise Autbert, Ethérius, Paschase Radbert. La troisième est soutenue par quarante-quatre docteurs dont les principaux sont : saint Hilaire, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, saint Chrysostome, saint Augustin, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Léon, Théodoret, saint Eucher, saint Grégoire, saint Isidore, Bède, saint Jean Damascène, presque tous les docteurs du neuvième siècle, saint Thomas, Eckius. Enfin la quatrième réunit seize représentants : saint Jérôme, saint Augustin, Théodoret, Bède, saint Anselme, Pierre Lombard, saint Thomas, Pie II, etc. [1].

Après avoir dressé ces quatre listes, Launoi les justifie et les commente. Avec une joie qui n'a nul souci de se dissimuler, il signale les inexactitudes calculées ou inconscientes de Bellarmin. Il reproche à l'auteur des *Controverses* d'avoir mis sur le compte de saint Athanase et de saint Cyrille [2] des écrits

---

1. Ici un mot sur Richer. Ce théologien fit paraître en 1611 le *De ecclesiastica et politica potestate libellus;* puis, en 1622, la *Demonstratio libelli de ecclesiastica et politica potestate;* enfin il écrit la *Defensio* de ce même livre. Le *libellus* de 1611 ne contient que des démonstrations sommaires. La *Demonstratio* est plus riche en témoignages, mais elle a probablement utilisé Marc-Antoine. La *Defensio* est plus riche encore, mais elle donne lieu à la même observation que la *Demonstratio*. Cette *Defensio* n'ayant été publiée qu'en 1701 ne semble pas avoir contribué au développement des preuves soit scripturaires, soit patristiques, de la doctrine gallicane Cependant il resterait à savoir si Launoi et Dupin ne l'auraient pas connue à l'état manuscrit. Pour les commentaires patristiques de la *petra*, voir la *Defensio*, lib., 2, cap. 4, n. 44 et suiv., p. 134.

2. Bellarmin cite d'Athanase une lettre à Félix, qui n'est rien moins qu'authentique. Voir plus haut, p. 161, note 5.

apocryphes et d'avoir faussé la pensée d'Origène, de saint Chrysostome, de Théodoret, ainsi que des papes Gélase et Grégoire. Mais son attention est plutôt attirée sur un autre point. Il remarque qu'il arrive maintes fois à un même docteur d'avoir des textes sur plusieurs listes. Saint Jérôme, par exemple, qui dit que l'Église a été bâtie sur Pierre et que la chaire de Pierre est la pierre sur laquelle l'Église est construite, enseigne ailleurs que tous les apôtres servent de fondement à l'Église et l'affermissent. Saint Cyprien, qui identifie parfois la *petra* avec Pierre, prouve par le même texte que l'Église est fondée sur les évêques. Origène nous fait assister à un spectacle analogue, avec cette différence que, selon lui, ce n'est pas seulement sur les évêques, mais sur tous les chrétiens que l'Église est établie.

Quand on compare la première liste avec les deux dernières, on s'aperçoit que la plupart des noms inscrits sur l'une sont aussi inscrits sur les autres. Et l'on fait la même constatation quand on compare les deux dernières listes entre elles. Doit-on conclure de là que les Pères se sont contredits? Launoi repousse cette hypothèse et cherche ailleurs la solution du problème. Selon lui, la troisième et la quatrième interprétation, celle qui met le fondement de l'Église dans la profession de foi de saint Pierre et celle qui le place dans le Christ, ne diffèrent que par les termes et sont d'accord pour le fond. Que disent-elles, en effet, sinon que l'Église a pour base le dogme de la divinité du Christ proclamé par saint Pierre? Or ces deux interprétations réunissent plus de cinquante témoins. Que sont, auprès de ce chiffre, les dix-sept partisans de la première interprétation? D'ailleurs, parmi ceux qui paraissent identifier la *petra* avec Pierre, plusieurs, comme Origène et saint Cyprien, adoptent en réalité la seconde interprétation et croient que l'Église a été fondée par le Christ, soit sur l'épiscopat (Cyprien), soit sur les fidèles (Origène); d'autres, au contraire, comme saint Hilaire, sont pour la troisième interprétation et identifient la *petra* avec le dogme de la divinité du Christ. Quant à saint Augustin, il nous apprend lui-même qu'il ne lui est arrivé qu'une fois, dans un écrit de jeunesse, de présenter saint Pierre comme le fondement de l'Église; mais

que, plus tard, dans nombre de circonstances (*postea saepissime*), il a cru devoir mettre le Christ à la place de saint Pierre.

En somme, Launoi estime que la première opinion, celle d'après laquelle la *petra* est saint Pierre, et qui semble posséder dix-sept attestations, en a en réalité beaucoup moins. Il conclut que la véritable interprétation traditionnelle du texte *super hanc petram* est celle qui identifie la *petra* avec le dogme de la divinité du Christ. Se retournant alors contre Bellarmin, il l'accuse de s'être mis en opposition avec le décret du concile de Trente, qui prescrit de suivre, dans l'interprétation de l'Écriture, le consentement des Pères[1].

Becan[2] et Coeffeteau[3] répondirent à Marc-Antoine; Launoi fut réfuté par Schelstrate. Après avoir rapporté les attestations patristiques dans lesquelles la *petra* est identifiée avec Pierre, le docte jésuite prit la parole en ces termes : « Les autorités qui précèdent prouvent que Pierre est le fondement de l'Église, qu'il est la pierre solide et inébranlable sur laquelle l'Église du Christ a été établie. Tu objectes que d'autres Pères entendent par la *petra*, non pas Pierre, mais la foi ou la confession de Pierre. Je réponds qu'ils entendent tout ensemble Pierre et sa confession de foi. Quand ils disent que l'Église est bâtie sur la foi et la confession de Pierre, ils veulent dire qu'elle est bâtie sur Pierre, à cause de sa foi et de sa confession... Il nous arrive fréquemment de dire que la république est établie sur la prudence et la fidélité d'un homme, pour dire qu'elle est établie sur un homme, à cause de sa prudence et de sa fidélité. Tu objectes encore que cette explication n'est pas conforme à la pensée des Pères, lesquels parlent de la foi, abstraction faite de la personne de Pierre... Ton assertion est démentie par plusieurs Pères qui déclarent nette-

1. Dupin utilise les travaux précédents sans rien ajouter. Sa dissertation n'a aucun titre à nous arrêter.

2. *De republica ecclesiastica contra Marcum Antonium de Dominis*, 2. 6, 29. Paris, 1642, p. 906.

3. *Pro sacra monarchia Ecclesiae catholicae, apostolicae et romanae adversus Rempublicam Marci Antonii de Dominis*, l. 6, Paris, 1623, p. 100 et suiv. Duval opposa à Richer son *De suprema romani pontificis in Ecclesia potestate*, Paris, 1614. La dissertation qu'on y trouve sur la *petra*, cap. 3, 9. 108, est faite à l'aide de Bellarmin.

ment que Pierre a été établi fondement de l'Eglise, à cause de sa confession de foi. Quant aux autres, tu ne les as pas compris... »

Becan s'était contenté d'opposer à Marc-Antoine des considérations générales. Coeffeteau examina un à un les textes objectés par l'archevêque et il s'efforça de leur donner un bon sens. « Hilaire, dit-il, a sans doute écrit que l'Église est bâtie sur la pierre de la confession, que cette foi a les clefs du royaume des cieux... mais il a écrit aussi : « La confession de Pierre lui valut une récompense admirable... O heureux fondement de l'Église!... Cyrille a bien écrit que la *petra* était, à son avis, la foi inébranlable du disciple, mais il a écrit aussi que le Christ a donné à Simon le nom de Pierre, pour montrer qu'il bâtirait son Église sur lui comme sur une pierre inébranlable... Augustin a bien écrit que les mots *super hanc petram* désignaient la foi à la divinité du Christ... mais il a écrit aussi que, lors de sa confession de foi, Pierre fut appelé *petra*... » Coeffeteau continua ces rapprochements de textes. Puis, au moyen de copieux emprunts à Stapleton et à du Perron, il expliqua comment saint Augustin avait été amené à appliquer le *super hanc petram* au Christ; comment, de leur côté, les Pères avaient été conduits par la controverse arienne à identifier la *petra* avec la foi à la divinité du Christ.

Quand il eut à répondre à Launoi, Schelstrate [1] utilisa, lui aussi, du Perron. Il attribua aux nécessités de la controverse arienne la préférence que les Pères semblaient avoir eue pour l'application du *super hanc petram* à la foi à la divinité du Christ. Il ajouta que cette interprétation avait un bon sens, quand on ne considérait pas la foi abstraction faite de la personne de Pierre. Toutefois, reconnaissant que l'autre interprétation, celle qui identifiait la *petra* avec saint Pierre lui-même, répondait seule à la lettre du texte évangélique, il s'efforça de prouver qu'elle avait toujours été en honneur dans l'Église. Il dressa donc à nouveau la liste de ses partisans. Launoi avait inscrit dix-sept noms sur cette liste. Schelstrate, après

1. *Antiquitas Ecclesiae*, tome 2, diss. 2, cap. 6, art. 1, nº 4 et suiv. Rome, 1692.

avoir recueilli ces noms, fit observer que, dans les deux conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, les *légats* du pape avaient pu, sans soulever de protestation, appliquer à saint Pierre le texte *super hanc petram*. Puis il tira la conclusion suivante : « Quoi de plus clair ! Quoi de plus net ! Les conciles qui ont consigné ces paroles dans leurs actes représentaient tout l'Orient. Ils comprenaient, outre les légats du pape, plus de huit cents évêques. On doit donc reconnaître que l'Église a été bâtie sur Pierre, ou bien il faudra révoquer en doute l'autorité de l'Écriture et la tradition manifeste de l'Église. »

Au siècle suivant, une nouvelle controverse surgit autour de notre texte. L'interprétation catholique de la *petra* fut attaquée, sur le terrain patristique, par Fébronius[1] ; elle fut défendue par Zaccaria[2]. Mais Fébronius se borna à résumer Launoi ou peut-être même Dupin. Zaccaria, de son côté, met simplement à contribution les disciples de Bellarmin.

On pourrait dire que, depuis Schelstrate, l'étude patristique du texte *super hanc petram* n'a donné aucun résultat nouveau, n'était le livre d'un savant italien qui mérite une mention spéciale.

En 1766, parut le *De vi ac ratione primatus romanorum pontificum*. Son auteur, Jérôme Ballérini, joignait à un ardent amour du Saint-Siège une rare érudition. Il lut la *Lettre à Voël*, se convainquit que les documents entassés dans ce recueil étaient exactement rapportés, et cette constatation ne laissa pas que de l'impressionner. Pouvait-on nier que la très grande majorité des Pères n'eût appliqué la *petra* à la profession de foi de saint Pierre ? Et, ce point accordé, pouvait-on négliger la loi du concile de Trente qui déclare que l'interprétation traditionnelle des textes scripturaires doit être considérée comme la vraie ? Ballérini ne le crut pas. Il transcrivit donc la troisième liste de Launoi, en effaçant quelques noms.

---

1. *De praesenti statu Ecclesiae*, I.

2. L'*Anti-Fébronius*, trad. par Peltier, Paris, 1859, tome I, p. 357 et suiv. Noter cependant, page 366, la dissertation de Zaccaria tendant à expliquer que saint Augustin a été amené à son explication de la *petra* non par son ignorance du syro-chaldaïque ou du grec, mais parce qu'il faisait dériver *Petrus* de *petra*.

en ajoutant quelques autres, surtout en se gardant bien d'en nommer l'auteur, et il conclut que la *petra* sur laquelle le Christ avait promis de bâtir son Église, comme sur un fondement, était la foi de saint Pierre. Seulement il expliqua que le fondement en question était, non pas la foi interne du prince des apôtres, mais sa foi externe ou, si l'on veut, sa profession de foi; et que cette profession de foi elle-même n'était pas celle qui fut donnée par le fils de Jonas à Césarée de Philippe, mais celle que saint Pierre formula dans sa carrière de prédicateur et d'apôtre investi de la mission de fonder l'Église [1].

Ballérini, tout en approuvant la théologie d'Eckius, de Pighi, de Bellarmin et de du Perron, condamnait donc leur exégèse au nom de la tradition. Il approuvait au contraire l'exégèse de Launoi dont il avait les doctrines en horreur. Sa thèse fut généralement négligée. Les théologiens du dix-neuvième siècle suivirent la voie tracée par les grands controversistes. Ils continuèrent à enseigner que l'identification de la *petra* avec la personne de Pierre était le sens vraiment traditionnel du texte évangélique, comme il en était le sens premier et immédiat, et que les Pères qui, pour des raisons de polémique, s'en étaient parfois momentanément écartés, avaient toujours eu soin d'y revenir [2]. C'est que, comme on va le voir, la théorie de l'érudit Vénitien privait la controverse catholique d'une de ses principales ressources, de celle que lui offrait la discussion rationnelle du texte *super hanc petram*.

---

1. *De vi ac ratione primatus*, 12,1, dans le *Theologiae cursus completus* de Migne, 3, 984 et suiv. Noter aussi ce passage de Bossuet dans le sermon *sur l'Unité de l'Église*, 1er point : « Pour le préparer à cet honneur, Jésus-Christ, qui sait que la foi qu'on a en lui est le fondement de son Église, inspire à Pierre une foi digne d'être le fondement de cet admirable édifice. » Toutefois on lit un peu plus loin : « Par cette haute prédication de la foi, il s'attire l'inviolable promesse qui le fait le fondement de l'Église. »

2. Voir Perrone, dans les *Praelectiones theologicae*, le traité *De locis theologicis*, n. 475; Id., *Le protestantisme et la règle de foi*, tome 2, ch. 6, art. 3. Cependant Veith, *De romani pontificis primatu et infallibilitate*, (1791), p. 18, utilise Ballérini.

ARTICLE II. — DISCUSSION RATIONNELLE DU TEXTE : « SUPER HANC PETRAM. »

Dans la *Conférence de Leipzig*, le débat qui se déroula autour de notre texte ne franchit pas les bornes du domaine patristique. Mais, dès l'année suivante, il fut élargi. Dans le *De primatu Petri*, Eckius fit précéder ses recherches patristiques sur *super hanc petram* de cette considération : « C'est bien à Pierre que le Christ parle ici. Sans doute le Sauveur Jésus est lui-même le fondement principal, la pierre angulaire de l'Église. Mais s'il avait voulu se désigner, il aurait dit, non pas : « Je bâtirai mon Église », mais : Mon Église est bâtie. Et puis, à quoi bon lui révéler que l'Église avait été bâtie sur le Christ, à lui qui avait reçu les révélations du Père? On doit donc prendre ces paroles à la lettre et dire que le Christ a fait une promesse à saint Pierre pour le remercier de sa profession de foi [1]. » Par là, le professeur d'Ingolstadt transportait sur le terrain rationnel l'enquête jusque-là confinée dans l'ordre patristique et ouvrait une nouvelle source d'informations. Son initiative fut suivie. Désormais, à l'explication traditionnelle de *super hanc petram* on associera l'explication rationnelle ou, si l'on veut, grammaticale. Celle-ci empiétera même sur celle-là et la relèguera au second plan. Sans doute, il y aura toujours des controversistes qui se feront un point d'honneur de ne pas laisser sans réponse les objections des protestants, de Marc-Antoine, de Dupin, de Launoi et de Fébronius. Mais tous ceux dont l'objectif sera d'affermir la foi des catholiques, plutôt que de convaincre les adversaires, tous ceux qui s'adresseront à la masse plutôt qu'à une élite, tous ceux-là éviteront de s'enfoncer dans les broussailles de la tradition, où la marche est entravée par tant d'obstacles, et se borneront à faire appel au raisonnement qui, à moins de frais, leur donnera des solutions à la portée de tous les esprits. Déjà, au seizième siècle, Cajetan et saint François de Sales cultiveront exclusivement ou à peu près l'argument rationnel. Ce qui, de leur temps, sera une excep-

1. *De primatu*, cap. 3, p. 1.

tion, deviendra peu à peu la loi. Au dix-neuvième siècle, les recherches patristiques d'Eckius, de Bellarmin, de du Perron, de Schelstrate ne seront utilisées que par une infime minorité. Le gros de l'armée des théologiens se cantonnera dans l'explication rationnelle de *super hanc petram*.

On vient de voir l'argument que le futur *aedificabo* fournit à Eckius en 1520. Cajetan, dans le *De romani pontificis institutione* qui parut un an plus tard, se l'appropria sans rien ajouter d'appréciable [1]. « Augustin, dit-il, laisse au lecteur, dans ses *Rétractations*, le soin de juger si c'est Pierre ou le Christ qui est la *petra*. Profitant de la liberté qui nous est donnée, nous disons que c'est Pierre. Si le Christ s'était désigné lui-même, il aurait dit *aedifico* et non *aedificabo*. Et puis, pourquoi ce *Tu es Petrus*, si la suite ne se rapporte pas à Pierre? Jérôme a donc bien commenté ce texte quand il l'a paraphrasé ainsi : Selon la métaphore de la *petra*, l'Église est bâtie sur toi. » Mais avec Pighi la discussion rationnelle de notre texte prit des proportions jusque-là inconnues [2]. Cet ardent controversiste entreprit de démontrer que l'on ne pouvait, sans tomber dans l'incohérence, identifier la *petra* avec la foi de saint Pierre. L'Église, dit-il, est un édifice dont les pierres sont des êtres raisonnables et qui, par conséquent, doit avoir un fondement approprié à la nature de ces pierres. Or quel rapport y a-t-il entre la foi et les pierres qui composent l'Église? D'ailleurs, toutes les pierres doivent avoir la foi, sous peine d'être exclues de l'édifice de l'Église. Si la foi est nécessaire à toutes les pierres, elle ne saurait donc être le privilège exclusif du fondement. Et puis, il y a longtemps que Pierre n'a plus la foi qu'il a échangée contre la claire vision. Comment donc sa foi serait-elle le fondement de l'Église? » Pighi fit encore valoir cette autre considération qui, à ses yeux, avait une importance majeure. « Si la parole du Sauveur avait été rapportée en ces termes : Tu es rocher et sur ce rocher je bâtirai mon Église, per-

---

1. *De romani pontificis institutione*, 2, dans les *Opuscula omnia*, tr. 3, Lyon, 1581, p. 50.
2. *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, 3, 5, p.113 et suiv.

sonne n'aurait contesté l'attribution du rocher à saint Pierre. Saint Augustin, en effet, appuie son interprétation sur ce fait que le Christ n'a pas dit à Pierre : Tu es *petra*, mais bien : Tu es *petrus*. Or la différence des deux formes *petrus* et *petra* est l'affaire du traducteur. Notre-Seigneur n'a employé ni l'un ni l'autre de ces termes ; il a dit — nous le savons par saint Jean : — Tu es *cephas*. Or le mot *cephas* veut dire rocher. » Après avoir longuement développé cette pensée, l'auteur de la *Hierarchiae ecclesiasticae assertio* conclut que *super hanc petram* s'applique bien à saint Pierre et que cet apôtre est, de par l'autorité du Christ, le fondement de l'Église.

L'observation philologique de Pighi obtint un succès considérable. Presque tous les traités de controverse l'utilisèrent. Presque tous firent remarquer que le Sauveur s'était servi du même mot *cephas* pour désigner l'apôtre Pierre et le fondement de l'Église ; que la transformation de *petrus* en *petra* avait été faite par le traducteur, et que saint Augustin avait été induit en erreur par son ignorance de la langue hébraïque. Il serait superflu de nous livrer ici à une enquête qui ne nous apprendrait rien. Écoutons cependant saint François de Sales dont la phrase pittoresque captive toujours l'attention[1]. « Mais, que dit ici Jésus-Christ ?... Il dit que (saint Pierre) était une pierre ou un rocher et que sur ce rocher ou cette pierre, il édifierait son Église. Mais nous voici en grande difficulté. Car on accorde sans contestation que Notre-Seigneur a parlé à saint Pierre et de saint Pierre jusqu'ici : *et super hanc petram;* mais on veut que, par ces paroles suivantes, il ne parle plus de saint Pierre. Mais, je vous prie, quelle apparence y a-t-il que Notre-Seigneur eût fait cette grande préface : *Beatus es Simon Bar Jona quia...* pour ne rien dire autre chose sinon : *quia tu es Petrus*. Puis changeant tout à coup et sans liaison de fil du discours, il allât parler d'autres choses qui n'eussent point eu de suite, dans ce qu'il ajoute : *Et sur cette pierre...* Ne voyez-vous pas qu'il continue à discourir clairement de la même pierre, de laquelle

1. *Controverses*, discours 30.

il avait parlé, sans interruption? Or de quelle pierre avait-il parlé, sinon de Simon auquel il avait dit : *Tu es Pierre?* Voici le point de l'équivoque qui peut faire scrupule à vos imaginations : c'est que peut-être vous pensez que... *petrus* n'est pas la même chose que *petra*, et qu'ainsi nous transportons la signification de Pierre à la pierre, par équivoque du masculin au féminin. Mais, après tout, nous n'équivoquons point ici, car ce n'est qu'un même mot pris sous la même signification... (Notre-Seigneur) ne parlait pas latin, mais syriaque. Il appela donc, non pas Pierre, mais Céphas en cette façon : *Tu es Cephas et super hoc cepha aedificabo*. Comme qui dirait en latin : *Tu es saxum et super hoc saxum*. Ou en français : tu es roche et sur cette roche j'édifierai mon Église. »

On a dit que presque tous les controversistes adoptèrent l'argument de Pighi. Il y eut une exception : elle vint de Ballérini [1]. L'érudit qui, appuyé sur la Tradition, venait de décider que la *petra* était la foi de saint Pierre, n'avait que faire des observations philologiques sur le mot *Céphas* dans lesquelles les théologiens se complaisaient. Ballérini se livra, lui aussi, à une discussion rationnelle sur la *petra*; mais ce fut uniquement pour combattre l'opinion commune. « Je ne vois pas, dit-il, comment expliquer ce texte autrement que je ne l'ai fait. Comment veut-on que l'Église ait été bâtie sur Pierre, si ce n'est de la manière dont j'ai dit? A coup sûr, ce n'est ni sur les ossements de Pierre ni sur sa chair que l'Église a été bâtie. Mais on comprend facilement qu'elle ait été bâtie sur la foi qu'il a prêchée, comme l'ont dit saint Ambroise et l'auteur d'un sermon qui se trouve parmi les œuvres de saint Chrysostome. La foi étant le fondement de l'Église... saint Pierre ne peut être la *petra* et le fondement de l'Église qu'en jetant, par sa prédication, la foi comme fondement de l'Église. » Et ce fut par ce biais que le savant théologien de Venise justifia les quelques textes patristiques qui identifiaient la *petra* avec saint Pierre. Selon lui, dans ces textes, la prédication du prince des apôtres était sous-entendue. Il légitima de la même manière les expressions des Pères dans lesquelles le Christ était déclaré fonde-

1. *De vi ac ratione primatus*, 12. 2, p. 991.

ment de l'Église. Il expliqua que le vrai fondement était la foi au Christ dont saint Pierre fut le prédicateur. Inutile de dire que les explications de Ballérini ne furent guère utilisées [1].

Deux mots en terminant sur quelques objections que les protestants soulevèrent contre l'interprétation catholique de la *petra*. Elles avaient pour point de départ les textes scripturaires suivants [2] : Personne ne peut poser un autre fondement que celui qui a été posé, à savoir le Christ Jésus ; — Vous êtes édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes avec le Christ Jésus pour pierre angulaire ; — Le mur de la cité a douze fondements, sur lesquels sont inscrits les noms des douze apôtres. — Bellarmin donna à ces difficultés des solutions que les théologiens lui empruntèrent en les développant et en y introduisant parfois des modifications de détail [3]. Les voici sous la forme que leur a donnée saint François de Sales [4] : « Avez-vous bien considéré les paroles de saint Paul. Il ne veut pas qu'on reconnaisse aucun fondement *outre* Notre-Seigneur. Ni saint Pierre, ni les autres apôtres ne sont pas fondement *outre* Notre-Seigneur, ains (mais) *sous* Notre-Seigneur. Leur doctrine n'est pas *outre* celle de leur maître, mais celle-là même de leur maître. Ainsi la suprême charge que tient saint Pierre en l'Église militante... n'est pas outre l'autorité de son maître. Elle n'en est qu'une excellente participation... Saint Pierre est fondement... par participation, fondement ministérial, non absolu... Secondement, je soutiens que ce n'est pas bien philosopher de dire : Tous les apôtres en général sont appelés fondements de l'Église : donc saint Pierre ne l'est que comme les autres. Au contraire, puisque Notre-Seigneur a dit, en différence et en terme particulier à saint Pierre ce qui est dit, puis après en général des autres, il faut conclure qu'il y a en saint

---

1. Voir cependant Perrone, *le Protestantisme et la règle de foi*, tome 2, ch. 6, art. 3.

2. *I Cor.*, 3. 11 ; *Eph.*, 2. 20 ; *Apoc.*, 21. 14. Voir Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, IV. 6. 5, Lyon, 1565, p. 511. « Comme si Jésus-Christ disait là (dans *Matth.* 16.) autre chose de sainct Pierre qu'iceluy-mesme et sainct Paul disent de tous les chrestiens... »

3. *De romano pontifice*, I. 11.

4. *Controverses*, disc. 31.

Pierre quelque spéciale propriété de fondement et qu'il a été lui seul en particulier ce que tout le collège a été ensemble... Voyons seulement à quelle raison générale tous les apôtres sont appelés fondement de l'Église. C'est parce que ce sont eux qui, par leur prédication, ont planté la foi et la doctrine chrétienne... Le lieu de saint Paul semble ne s'entendre pas tant de la personne des apôtres que de leur doctrine; car il n'est pas dit que nous soyons édifiés sur les apôtres, mais sur le fondement des apôtres, c'est-à-dire sur la doctrine qu'ils ont annoncée... c'est donc de ce côté-là que tous les apôtres sont les fondements de l'Église. Mais en l'autorité et au gouvernement, saint Pierre a devancé tous les autres... »

ARTICLE III. — DISCUSSION PATRISTIQUE DU TEXTE : « TIBI DABO CLAVES ».

Dans la *Conférence de Leipzig,* le texte *Tibi dabo claves* fut à peine l'objet d'une ou deux mentions fugitives qui ne méritent pas de nous arrêter. On peut dire que ni Eckius ni son redoutable adversaire ne songèrent à l'utiliser. Le *De potestate papae* nous met sous les yeux un spectacle différent. Ici Luther exploite la « promesse des clefs » et la fait servir à attaquer la papauté. Il cherche un appui auprès de l'exégèse des Pères et il soutient que, selon « tous » les docteurs, le *dabo claves* s'applique aux apôtres et à toute l'Église[1]. Pour prouver son assertion, il cite saint Jérôme[2] et saint Chrysostome[3] qui disent que Pierre a été, à Césarée de Philippe, l'interprète de tous les apôtres. Il cite surtout les textes suivants de saint Augustin : « Certaines paroles paraissent s'adresser à l'apôtre Pierre personnellement, lesquelles pourtant ne se comprennent bien, que si on les applique à l'Église que cet apôtre représentait en figure, à cause de la suprématie qu'il avait parmi les disciples. Telles sont les paroles : *Tibi dabo claves...* et d'autres du

1. *De potestate papae,* p. 304.
2. *In Matth.,* 16. 16, M. 26. 116. « Petrus ex persona omnium profitetur... »
3. *In Matth.,* hom. 54. I, M. 58. 534.

même genre. » — « Le Christ a donné les clefs à l'Église, pour que tout ce qu'elle délierait sur la terre fût délié au ciel. » Vous voyez, ajouta-t-il, que, selon saint Augustin, les clefs ont été données dans la personne de Pierre à l'Église[1]. »

Luther avait employé deux textes de saint Augustin au service de sa thèse; Calvin trouva dans les écrits du même docteur deux autres passages qui lui parurent, eux aussi, réserver les clefs à l'Église et qu'il s'empressa d'apporter[2]. Les voici dans la traduction qu'en a donnée le réformateur de Genève : « Si la figure de l'Église n'eût point été en saint Pierre, le Seigneur ne lui eût pas dit : Je te donnerai les clefs. Car si cela est dit à Pierre seul, l'Église n'a point les clefs. Si l'Église les a, elle était figurée en la personne de Pierre. — Comme ainsi soit que tous eussent été interrogés, Pierre répond à lui seul : Tu es Christ. Et il lui est dit : Je te donnerai les clefs, comme si la puissance de lier et de délier lui était donnée à lui seul. Mais, comme il avait répondu pour tous, aussi il reçoit les clefs avec tous, comme portant la personne d'unité. Il est donc nommé seul pour tous, d'autant qu'il y a en tous unité. » Calvin crut encore trouver un auxiliaire dans cet endroit célèbre du *De unitate Ecclesiae* de saint Cyprien : « Notre-Seigneur, en la personne d'un homme, a donné les clefs à tous, pour dénoter l'unité de tous. Les autres étaient bien ce que saint Pierre était, compagnons en égal honneur et en égale puissance; mais Jésus-Christ commence par un homme, afin de montrer que l'Église est une[3]. »

Telles étaient les objections patristiques qui, dès le milieu du seizième siècle, furent opposées par les protestants à l'interprétation catholique du *dabo claves*. Leur nombre se grossit peu à peu. Quand vint Bellarmin, les disciples de Luther ajoutaient aux textes qu'on vient de lire l'endroit du traité de saint Jérôme contre Jovinien où on apprend que la parole adressée à saint Pierre fut adressée ensuite à tous les apôtres et que

1. *In ps.* 108. I, M. 36. 1431, et *De doctrina christiana*, I. 17, M. 34. 25.
2. *Institution de la religion chrétienne*, 4, 6. 4. Il cite : *In Jo.*, tr. 50. 12, M. 35. 1763; tr. 118. 4, M. 35. 1949.
3. *De catholicae Ecclesiae unitate*, 4, Hartel, I. 212.

tous reçurent les clefs [1]. Ils ajoutaient également cet apostrophe de saint Hilaire aux apôtres : « Saints et bienheureux personnages, votre foi vous a valu les clefs du royaume des cieux [2] ». Ils apportaient enfin un passage de saint Léon où le *dabo claves* était appliqué à tous les évêques [3].

Aux textes qu'on leur objectait, les controversistes du seizième siècle opposèrent — et ce fut leur première réponse — d'autres textes dans lesquels le pouvoir des clefs était présenté comme conféré à la personne même de saint Pierre. Eckius [4] signala dans ce sens un sermon qu'on attribuait alors à saint Augustin, mais qui malheureusement s'est vu reléguer dans la suite au rang des pièces apocryphes [5]. Il cita aussi un extrait de saint Léon, d'après lequel le pouvoir des clefs fut sans doute communiqué à tous les apôtres, mais sans préjudice de la prérogative confiée à Pierre : *Sed non frustra uni commendatur quod omnibus intimatur... quia cunctis rectoribus forma Petri praeponitur* [6]. Puis il fit observer que Bède [7] s'était approprié cette pensée du grand pape. Pighi [8] et à sa suite, Bellarmin [9] firent appel à divers textes de saint Chrysostome [10], de saint Hilaire [11] et de saint Augustin [12] qui déclaraient nettement que les paroles *dabo claves* et *vade retro Satana* avaient été adressées au même apôtre. « Pierre, disait l'évêque de Poitiers, à qui le Seigneur avait donné les clefs du royaume des cieux et sur qui il devait bâtir son église... fut reçu par ces mots : Retire-toi, Satan, quand il rejeta l'annonce de la Pas-

---

1. *In Jovin.* 1. 26, M. 23. 217 : « ... et cuncti claves regni caelorum accipiant et ex aequo super eos Ecclesiae fortitudo solidetur. »
2. *De Trinit.* 6. 33, M. 10. 184.
3. *Serm.* 4. 3, M. 54. 151 : « Transivit quidem etiam in alios apostolos jus potestatis istius et ad omnes Ecclesiae principes decreti hujus constitutio commeavit. »
4. *De primatu Petri adversus Ludderum*, I. 9, p. 13.
5. *Serm.* 202 de l'appendice, M. 39. 2121.
6. *Serm.* 4. 3, M. 54. 151. C'est la suite du texte qu'on a lu plus haut. Voir *S.* 83. 2, p. 430.
7. *In Matth.*, 16, 18, M. 92. 79.
8. *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, 3. 4, p. 110.
9. *De romano pontifice*, 1. 12.
10. *In Matth.*, hom. 54, 2, M. 58. 534.
11. *In ps.* 131. 4, M. 9. 730.
12. *Contra Gaudentium*, 1. 31, M. 43. 730.

sion ». Et saint Augustin tenait le langage suivant : « L'Apôtre Pierre qui a été proclamé bienheureux par le Seigneur... et qui a mérité de recevoir les clefs du royaume des cieux, n'a plus droit à notre imitation, quand il s'entend apostropher ainsi : Retire-toi, Satan. [13] »

En même temps qu'ils apportèrent les déclarations patristiques qu'on vient de lire, les théologiens catholiques se firent un devoir d'expliquer les textes qui semblaient patronner les protestants et ils leur donnèrent un sens orthodoxe. Déjà Eckius [1], Cajetan [2] et Pighi [3], Sander [4] et Stapleton [5] firent quelques pas dans cette voie ; mais Bellarmin compléta leur travail en l'utilisant. Ce qui importait avant tout, c'était d'arracher saint Augustin aux mains des adversaires. L'auteur des *Controverses* le comprit et il consacra presque tous ses efforts à la défense de l'évêque d'Hippone [6]. Il commença par faire observer que, dans la pensée de saint Augustin, le rôle symbolique de Pierre se surajoutait, mais ne se substituait pas à son rôle historique et que, tout en représentant l'Église, le prince des apôtres n'en avait pas moins reçu les clefs. Il expliqua, en second lieu, que, sous la plume du grand docteur africain, la formule : les clefs ont été données à l'Église en la personne de Pierre, signifiait : les clefs ont été données à Pierre pour l'utilité de l'Église. « Et la preuve, dit-il, que tel est bien le sens de l'expression en litige et des autres formules du même genre, c'est que saint Augustin ne présente jamais Pierre comme la figure de l'Église, sans ajouter qu'il la figurait à cause de sa primauté. » Une troisième explication consista à dire que

---

1. *De primatu Petri adversus Ludderum*, 9. Il explique les textes embarrassants d'Augustin par cette double considération que les pouvoirs ont été confiés à Pierre « pour l'utilité de l'Église » et que Pierre représentait l'Église en tant qu'il était son chef.

2. *De romani pontificis institutione*, 3, p. 52.

3. *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, 3. 4, p. 109.

4. *De visibili monarchia Ecclesiae*, IV. 4, p. 139 discute les textes d'Augustin dans le sens d'Eckius.

5. *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio*, VI. 6, p. 213 et VI. 7, p. 215.

6. *De romano pontifice*, I. 12. Bellarmin s'inspire de Stapleton. Voir *Principiorum*... VI. 6, fin.

saint Pierre ayant reçu le pouvoir des clefs, non pas pour le garder, mais pour le communiquer aux évêques et aux prêtres, était vraiment le type de l'Église quand la parole *tibi dabo claves* lui fut adressée, et que, par suite, saint Augustin avait pu légitimement lui donner ce nom. Ici Bellarmin signala la mauvaise foi de Calvin qui avait cité le texte : « Si ceci a été dit à Pierre seul (*Petro tantum*), l'Église n'a rien reçu », en supprimant la particule « seul » (*tantum*). « Calvin, dit-il, a voulu nous faire croire que saint Augustin considérait Pierre exclusivement comme le type de l'Église. Or, Augustin n'a pas écrit : Si ceci a été dit à Pierre, mais : Si ceci a été dit à Pierre seul. Le sens de ce texte est donc : Si la parole : *tibi dabo claves* a été adressée à Pierre seul, en sorte qu'il ait été seul à recevoir le pouvoir de lier et de délier, il s'ensuit que le reste de l'Église, c'est-à-dire les autres ministres, n'ont pas ce pouvoir [1]. »

Telles furent les considérations auxquelles recourut Bellarmin pour concilier avec l'orthodoxie l'interprétation augustinienne du *tibi dabo claves*. On a déjà dit que les autres Pères l'arrêtèrent moins longtemps. De simples rapprochements de textes lui suffirent à justifier plusieurs d'entre eux. Il expliqua, par exemple, que saint Hilaire qui, dans un endroit, avait attribué à tous les apôtres la promesse des clefs, l'avait appliquée à saint Pierre en personne dans ce passage de son *Commentaire sur saint Matthieu :* « O bienheureux portier du ciel, à qui les clefs de la patrie éternelle ont été confiées [2] ! » Il signala le même fait dans saint Léon [3]. Quant à saint Cyprien et à saint Jérôme, Bellarmin fit observer que ces docteurs avaient attesté hautement la primauté de saint Pierre, et que cette attestation devait servir à interpréter celles de leurs expressions qui étaient ambiguës.

Cependant, bien loin de se rendre aux démonstrations des controversistes, l'opposition revint à la charge et prit des atti-

---

1. Le mot « seul » se lit dans le texte de Calvin de l'édition de Lyon, 1565 (p. 511) antérieure de trente ans aux *Controverses*.
2. *In Matth.*, 16. 7, M. 9. 1010.
3. *Serm.* 4. 2, M. 54. 150 : « ...et si quid cum eo commune caeteris voluit esse principibus, nunquam nisi per ipsum dedit quidquid aliis non negavit ».

tudes plus menaçantes. Richer[1], Marc-Antoine[2], Launoi[3] et Dupin[4] fouillèrent de nouveau la Tradition et prétendirent que la promesse des clefs n'avait pas été comprise par les Pères comme la comprenaient les partisans de la monarchie pontificale. Launoi se documenta plus abondamment que tous ses prédécesseurs : de tous les assauts patristiques que le texte *tibi dabo claves* a eu à soutenir, le plus redoutable lui a été livré par la *Lettre à Vallantius*. La liste des témoins que Launoi a appelés à déposer s'ouvre avec Tertullien et se termine sur le nom d'Ockam. Elle comprend soixante-dix noms ; mais les attestations qu'on y lit dépassent la centaine, car le même docteur dépose souvent plusieurs fois. Saint Augustin, à lui seul, fournit vingt-six textes. Tous ces témoignages, qui sont mis sous nos yeux, sont censés enseigner que le pouvoir des clefs a été confié en réalité à l'Église et que saint Pierre l'a reçu uniquement comme type de l'Église. C'est, nous dit-on, la conclusion qui se dégage, par exemple, de ce texte de Tertullien : « Souviens-toi que le Seigneur a confié les clefs à Pierre et, par lui, à l'Église[5] » ; de cet autre de saint Optat : « Pierre a seul reçu les clefs du royaume des cieux, pour les communiquer aux autres[6] » ; de ce troisième de saint Fulgence : « La pénitence n'est utile au pécheur que si elle est faite dans l'Église catholique à laquelle Dieu a confié, dans la personne de Pierre, le pouvoir de lier et de délier... Quiconque est hors de cette Église qui a reçu les clefs du royaume des cieux, n'est pas sur le chemin du ciel[7] » ; et surtout des nombreux endroits où saint Augustin tient le même langage. Launoi transcrivit les vingt-six textes de ce saint docteur dont les principaux nous sont déjà connus[8].

1. *De ecclesiastica et politica potestate*, 2 : *Defensio libelli*, lib. 2, cap. 4, n. 38 et cap. 5.
2. *De republica eccl.*, l. 7.
3. *Ep. ad Vallantium*, 2, 5.
4. *De antiqua Ecclesiae disciplina*, 4, 1, 1.
5. *Scorpiace*, 10, M. 2, 142.
6. *De schismate*, 7, 3, M. 11, 1087.
7. *De fide ad Petrum*, 39, appendice du tome 6 de saint Augustin, M. 40, 766 : « ... si eam in Ecclesia catholica gerat, cui Deus in persona Petri, ligandi solvendique tribuit potestatem, dicens... »
8. *De doctrina christiana*, 1, 17, M. 34, 25 ; *Contra adversarium legis*, 1, 36, M. 42, 623 ; *De agone christiano*, 32, M. 40, 308 ; *Ibid.*, 33, p. 308 ; *In*

Puis il lança cette accusation contre l'auteur des *Controverses* : « Bellarmin dissimule tous ces témoignages du bienheureux Augustin que j'ai rapportés... Il ne cite que ceux qui ont le moins de portée et il ne les cite qu'après les avoir tronqués pour les soumettre plus facilement aux vaines distinctions de Torquemada et de Cajetan. Lus attentivement et éclairés les uns par les autres, les textes d'Augustin prouvent que, selon ce docteur, Pierre a reçu les clefs comme type de l'Église. Mais Bellarmin ne peut supporter cette lumière, et, pour faire de l'obscurité, il invente une distinction entre le rôle historique et le rôle symbolique de Pierre. »

Ces nouvelles attaques provoquèrent de nouveaux plaidoyers. Duval[1] répondit à Richer, Coeffeteau[2] à Marc-Antoine, Lupus[3] et Schelstrate[4] réfutèrent Launoi. Mais Duval se borna à apporter deux ou trois attestations et Coeffeteau lui-même, malgré ses verbeuses amplifications, se contenta à peu près d'utiliser Bellarmin. Chez Lupus nous trouvons un travail plus personnel. Il commence par expliquer que la théorie du pouvoir des clefs, dont Launoi se constitue le défenseur et qu'il prétend appuyer sur les Pères, est celle qui, au quinzième siècle, fut soutenue par le concile de Bâle. Puis il continue : « Launoi fatigue le lecteur par ses citations dont la plupart ne sont pas *ad rem*. Je me borne à expliquer les textes de Tertullien, de saint Optat et de saint Augustin. Les textes de Tertullien parlent d'eux-

---

ps. 30, *serm.* 2. 5, M. 36. 212; *In ps.* 108. 1, M. 37. 1431; *Quaest. evangel.*, 2, 6, M. 35. 1336; *De baptismo*, 3. 22, M. 43, 149; *Ib.*, n. 23, p. 150; *Ib.*, 7. 99, M. 43. 241: *In Jo.*, 50. 12, M. 35. 1763; *In Jo.*, 118. 4, M. 35. 1949; *In Jo.*, 124. 5, M. 45. 1973; *In 1am Jo.*, 10. 10, M. 45. 2062; *Serm.* 352. 8, M. 39, 1558; *Serm.* 351, 9, M. 39. 1545. *Serm.* 149. 6 et 7, M. 38. 802; *Serm.* 46. 30, M. 38. 287; *Serm.* 71. 37, M. 38, 466; *Serm.* 76. 1, M. 38. 479; *Ibid.*, n. 3, p. 480; *Serm.* 79 de l'appendice, M. 39. 1899; *Serm.* 296. 5, M. 38. 1354; *Serm.* 196. 11, M. 38. 1358; *Serm.* 195. 2, M. 38. 1349; *Serm.* 195. 3, M. 38. 1350.

1. *De suprema romani pontificis in Ecclesia potestate*, 3, p. 108 et suiv.
2. *Pro sacra monarchia*, 1. 7.
3. *Gregorii* VII *dictatus*, can. 19, art. 4, Venise, 1725, tome 5, p. 289.
4. *Antiquitas Ecclesiae*, tome 2, diss. 2, cap. 6, art. 2, p. 129. — La dissertation de Noël Alexandre, *Hist. eccl. in saec.* 1 diss. 4, § 1 et 3 est méthodique, mais ne contient rien de nouveau. Le même auteur a donné une dissertation opposée dans son *Histoire du quinzième siècle : In saec* xve et xvie, diss. 4, art. 1, § 3.

mêmes. Le premier est tiré du *Scorpiace* (Souviens-toi...). Qui ne voit que, d'après ce texte, les clefs ont été confiées immédiatement à Pierre et seulement par son intermédiaire à l'Église? Launoi cite aussi un passage du *De pudicitia*. Mais, dans cet endroit, Tertullien, devenu montaniste, enseigne que la clef a été le privilège personnel de Pierre, privilège qui n'a pas passé aux évêques. Ce texte, lui non plus, n'est donc pas *ad rem*... Optat croit si bien que les clefs ont été confiées immédiatement à Pierre et non à l'Église, qu'il dit : *communicandas caeteris solus accepit.* » Ici Lupus aborde les textes de saint Augustin et, après s'être répandu en de laborieuses et filandreuses considérations, il dépose les conclusions suivantes : « Il est clair que saint Augustin, quand il dit que les clefs du royaume des cieux et le pouvoir de remettre les péchés ont été confiés, non pas à Pierre seul, mais à toute l'Église représentée par lui, n'a eu en vue ni les clefs hiérarchiques, ni le pouvoir sacerdotal, ni la juridiction sacerdotale. Autrement, on ferait de lui un donatiste et un wicléfiste... Dans la plupart des textes allégués, Augustin parle des clefs que les évêques ne possèdent pas, que le pape lui-même peut ne pas posséder et que fréquemment les laïques, les femmes et les enfants possèdent. Il parle de la clef fraternelle qui, par la communion des saints, opère dans chacun pour donner et recevoir la justice dans les sacrements, et par l'opération de laquelle les âmes justes sont, selon lui, non seulement les frères et les sœurs, mais les mères du Christ. Par les sacrements, en effet, elles enfantent des frères et des sœurs. C'est pour la réception de cette bénédiction que Pierre a représenté l'Église des justes. Donc ces textes d'Augustin ne font rien à la question. » Finalement nous apprenons que l'évêque d'Hippone a eu tort d'attribuer aux justes les clefs du royaume des cieux et qu'il a donné à ces clefs un sens qu'elles n'ont pas dans la pensée de Notre-Seigneur.

On le voit, Lupus a renoncé à utiliser les explications que, depuis Eckius, les apologistes se transmettaient au sujet des textes de saint Augustin; il a reconnu que, dans la plupart des textes allégués par les protestants et leurs amis, le docteur d'Hippone avait étendu à tous les justes le pouvoir des clefs. Sans doute il a expliqué que ce pouvoir n'impliquait aucune

juridiction. Mais ne faisait-il pas néanmoins une concession dangereuse aux protestants? Schelstrate le crut. Quand il entreprit à son tour de réfuter Launoi, il fit plusieurs emprunts à Lupus; mais il se garda bien de s'approprier ses vues sur les textes augustiniens et il s'en tint aux solutions de Bellarmin.

Les dissertations de Lupus et de Schelstrate sont les deux derniers travaux de quelque importance entrepris sur le terrain patristique pour maintenir à la primauté de saint Pierre l'appui du texte : *Tibi dabo claves*. En descendant plus bas, nous ne rencontrerions que des résumés de Bellarmin sur lesquels il serait inutile de nous arrêter[1]. Du reste, nous assistons au même spectacle dans le camp opposé. On y utilise les recherches de Marc-Antoine et de Launoi, sans même avoir l'idée de les compléter[2].

ARTICLE IV. — DISCUSSION RATIONNELLE DU TEXTE : « TIBI DABO CLAVES ».

Pendant la première moitié du seizième siècle, les controversistes furent peu préoccupés d'exposer les raisons grammaticales qui commandaient d'attribuer le *dabo claves* à la personne de saint Pierre. Mais, à partir de Bellarmin, l'attention fut attirée sur ce point, et les théologiens se firent généralement un devoir d'établir rationnellement cette attribution. La tâche à remplir pour atteindre ce but était de fixer le sens du pronom *tibi* et de le fixer au moyen du contexte. Le passage suivant de saint François de Sales nous fait connaître assez exactement la manière dont l'argumentation fut conduite[3] : « Ce *tibi dabo* se rapporte sans doute à celui-là même auquel (Notre-Seigneur) avait dit : *Et ego dico tibi*. C'est donc à saint Pierre. Mais les ministres tâchent tant qu'ils peu-

1. Zaccaria, *L'Anti-Fébronius*, 1.385, donne le travail le plus complet qui ait paru sur ce point depuis deux siècles. Voir aussi Lamennais, *Tradition de l'Église sur l'institution des évêques*, Introduction, Liège, 1814, p. XLVI et suiv.
2. Fébronius, *De praesenti statu Ecclesiae*, 1, § 6, p. 22.
3. *Controverses*, disc. 32.

vent de troubler si finement la claire fontaine de l'Évangile que saint Pierre n'y puisse plus retrouver ses clefs... Ils se sont avisés de dire que saint Pierre avait reçu cette promesse de Notre-Seigneur au nom de toute l'Église, sans qu'il ait reçu pour cela aucun privilège particulier en sa personne. Or si ceci n'est pas violer l'Écriture, jamais homme ne la violera. Car n'est-ce pas à saint Pierre à qui il parlait? Et comment pouvait-il mieux exprimer son intention qu'en disant : *Et ego dico tibi... dabo tibi?* Car puisque immédiatement il venait de parler de l'Église, ayant dit : *Portae inferi non praevalebunt adversus eam*, qui l'eût empêché d'ajouter : *Et dabo illi claves regni*, s'il les eût voulu donner à toute l'Église immédiatement? Il ne dit pas *illi*, mais *dabo tibi*. Que s'il est permis d'aller ainsi devinant sur des paroles claires, il n'y aura plus rien en l'Écriture qui ne se puisse plier à tous sens. Peut-on nier que saint Pierre, en cet endroit, ne parlât en son nom propre, quand il fit cette noble profession : *Tu es Christus*, non comme commis par l'Église ou par les apôtres? Car nous n'avons pas une marque de cette commission dans le texte sacré... Il le fit comme étant la bouche, le prince et le chef des autres... mais le chef parle en soi-même, non en son corps. »

Toutefois, autant le *dabo claves* était clair quand on le considérait isolément, autant il devenait obscur quand on le rapprochait de certains passages de l'Évangile. Car enfin les paroles *quodcumque ligaveris... quodcumque solveris* expliquaient ce que l'on devait entendre par le pouvoir des clefs. Or Notre-Seigneur n'avait-il pas dit plus tard, en s'adressant à tous les apôtres : *quaecumque alligaveritis... quaecumque solveritis?* Ne leur avait-il pas dit également : *quorum remiseritis peccata remittentur eis?* En d'autres termes, les apôtres n'avaient-ils pas reçu exactement les mêmes pouvoirs que saint Pierre? Que devenait alors la primauté dont on croyait trouver l'attestation dans la promesse des clefs? Telles étaient les objections formulées par les protestants et auxquelles il fallait répondre.

Le texte *quorum remiseritis* ne créa pas un embarras sérieux. On fit remarquer que le pouvoir confié aux apôtres

par ces paroles portait exclusivement sur les péchés, tandis que le pouvoir des clefs donné à saint Pierre était bien plus vaste. « En effet, dit Bellarmin, ce qui lie les hommes, ce ne sont pas seulement les péchés, ce sont aussi les lois. Retenir un péché, c'est quelque chose de moins que lier le pécheur. Retenir, c'est tout simplement laisser l'homme dans son état. Mais lier, c'est lui imposer un lien nouveau soit par l'excommunication, soit par l'interdit, soit par la loi. Les Pères enseignent, au contraire, que, dans le chapitre XX de saint Jean, Notre-Seigneur a donné aux apôtres le pouvoir de remettre les péchés par le baptême et par la pénitence[1]. » En somme, on démontra aisément que *quorum remiseritis* n'avait rien de comparable à *tibi dabo claves.*

Mais il y avait le texte *quaecumque alligaveritis.* Le moyen d'établir une différence entre cette promesse adressée à tous les apôtres et la promesse *quodcumque ligaveris* faite à saint Pierre? Et, puisque ce *quodcumque ligaveris* avait pour but d'expliquer le pouvoir des clefs, le moyen de nier que les apôtres avaient reçu, eux aussi, le *dabo claves ?* Là était la plus grosse difficulté. Elle fut néanmoins résolue de deux manières différentes. Cajetan[2] proposa une première solution qui consistait à identifier le *quaecumque alligaveritis* adressé aux apôtres avec le *quodcumque ligaveris* donné à saint Pierre, mais à mettre le *dabo claves* au-dessus du *ligaveris.* Selon lui, l'action de lier et de délier n'exprime qu'une partie des fonctions accomplies par la clef qui ouvre et ferme. D'où il suit que le *dabo claves* a promis à saint Pierre un pouvoir supérieur au pouvoir qui a été promis ensuite au même apôtre par les paroles *quodcumque ligaveris,* supérieur par là même au pouvoir promis aux autres apôtres par le texte *quaecumque alligaveritis.*

Bellarmin ne goûta pas cette explication[3]. Il estima, en effet, que l'action de lier et de délier était identique à l'action d'ouvrir et de fermer et qu'elle désignait dans la plénitude de

1. *De romano pontifice,* 1, 13.
2. *De romani pontificis institutione,* 5, dans les *Opuscula,* 3, p. 54.
3. *De romano pontifice,* 1. 12.

son exercice le pouvoir des clefs. Bref il rejeta la solution de Cajetan qu'il qualifia de subtile et il en chercha une autre. Ce furent les paroles : *Sicut misit me Pater et ego mitto vos,* et : *Pasce oves meas,* qui la lui fournirent. Bellarmin se persuada que le premier de ces textes conférait aux apôtres les prérogatives dont *quaecumque alligaveritis* ne contenait que l'annonce, et que le second conférait également à saint Pierre les pouvoirs annoncés par le *dabo claves.* En d'autres termes, il estima que le *ego mitto vos* et le *pasce oves meas* contenaient la réalisation des promesses faites respectivement aux apôtres et à saint Pierre. Or si les promesses étaient libellées de part et d'autre, en termes équivalents, quelle différence dans la manière dont leur réalisation était formulée ! « Les apôtres, dit Bellarmin, ont été investis de leurs pouvoirs à titre de légats et non à titre de pasteurs ordinaires ; ils ont de plus été soumis à saint Pierre. C'est ce que prouve la parole : *Pasce oves meas,* qui est adressée à saint Pierre tout seul... et qui d'ailleurs confie à Pierre le soin des apôtres eux-mêmes ses frères. »

Bellarmin trouvait la solution de Cajetan trop subtile. On trouva la sienne trop compliquée. Recourir à *ego mitto vos* et à *pasce oves* pour établir la supériorité de *dabo claves* sur *quaecumque alligaveritis!* Ce procédé était vraiment laborieux. On crut pouvoir arriver au même résultat à moins de frais. On fit donc observer que, si le pouvoir de lier et de délier était au fond identique au pouvoir des clefs, saint Pierre n'en conservait pas moins le double privilège d'avoir été le premier à recevoir la promesse de ce pouvoir et de l'avoir reçue individuellement, tandis que les autres apôtres la reçurent collectivement et après saint Pierre. Ce fut par ces deux prérogatives que, sans tenir compte de l'argument de Bellarmin, on défendit ordinairement le dogme de la primauté contre l'objection soulevée par le texte : *quaecumque alligaveritis*[1].

Quant à Cajetan, il eut peu de partisans. Cependant nous rencontrons parmi ses disciples l'un des plus célèbres théolo-

1. BOSSUET, *Sermon sur l'unité de l'Église.*

giens du seizième siècle. Car c'est de lui que s'inspire saint François de Sales dans cet endroit de ses *Controverses*[1] : « J'ajoute que ce n'est pas tout un de promettre les clefs du royaume et de dire : *quodcumque solveris,* quoique l'un soit une explication de l'autre. Mais vous demanderez : quelle différence y trouvez-vous? Certes toute celle qu'il y a entre la propriété et l'usage... Aussi Notre-Seigneur, promettant les clefs à saint Pierre, lui remet l'autorité ordinaire et lui donne cet office en propriété, duquel il déclare l'usage quand il dit *quodcumque.* Mais quand Jésus-Christ a fait la même promesse aux autres apôtres, il ne leur donne pas les clefs ou l'autorité ordinaire, mais seulement la délégation ou l'usage qu'ils en feront en l'exercice et maniement des clefs. Cette différence est tirée des termes propres de l'Écriture; car *solvere* et *ligare* ne signifient que l'action et l'exercice; *habere claves* signifie le pouvoir et l'habitude. »

ARTICLE V. — DISCUSSION PATRISTIQUE DU TEXTE : « PASCE OVES MEAS ».

Après avoir combattu la thèse de Luther à l'aide de la parole du Sauveur : *Super hanc petram*, Eckius[2] lui opposa le texte : *Pasce oves meas.* Et en même temps qu'il apporta cette nouvelle preuve de la primauté de saint Pierre, il la mit sous le patronage des Pères. « Grégoire, dit-il, Chrysostome et les autres Pères attestent que le Sauveur a conféré à saint Pierre la primauté, quand il lui a dit : *Pasce oves.* On lit, en effet, dans Chrysostome : « Pierre était le premier des apôtres, le porte-voix des disciples, le chef de leur groupe. Aussi, quand son reniement fut rétracté, le Seigneur lui promit la supériorité sur ses frères. » On lit dans une autre de ses *Homélies :* Pierre est tombé et s'est relevé. La pénitence l'a remis à sa place, et le Seigneur lui a confié la présidence sur toute l'Église .. » Le bienheureux Grégoire dit aussi : « Pierre a été mis à la tête de toute l'Église et elle lui a été

1. *Controverses,* disc. 32.
2. *Disputatio Lipsiae habita,* p. 83.

confiée, selon cette parole : *Pasce oves meas.* » A ces autorités, Luther opposa celle de l'évêque d'Hippone : « Quant au texte *Pasce oves meas,* dit-il, saint Augustin l'explique très bien de cette manière : Pais mes brebis, c'est-à-dire, enseigne, prêche, exhorte, prie, donne le bon exemple. » Puis il se répandit en considérations étrangères au domaine patristique, que nous verrons plus loin. Eckius reprit : « On a tenté d'obscurcir cette preuve... Quant à moi, je m'en tiens au sentiment des Pères et de la sainte Église, et j'affirme que la parole *Pasce* a constitué saint Pierre pasteur, qu'elle lui a donné la suprématie sur l'Église universelle. Ainsi l'ont entendue Grégoire, Chrysostome, Ambroise. Le Révérend Père me renvoie à un texte d'Augustin qui expose ce que doit être un pasteur. Je suis de l'avis de saint Augustin... et lui non plus ne me contredit pas. »

Au sortir de la *Conférence*, Eckius poursuivit l'enquête qu'il n'avait pu qu'ébaucher, et l'année suivante, quand il publia son *De primatu Petri*[1], il y inséra une longue dissertation patristique dans laquelle saint Cyprien, saint Augustin, saint Jérôme, saint Chrysostome, saint Grégoire, saint Léon et plusieurs autres docteurs venaient commenter le texte : *Pasce oves meas.*

Mais les recherches d'Eckius perdirent bientôt la plus grande partie de leur intérêt. Elles se bornaient à mettre sous les yeux du lecteur des textes patristiques, dont plusieurs du reste étaient apocryphes, sans en préciser la portée. Or les protestants prétendaient, tantôt que la parole *pasce* n'avait pas été adressée à Pierre ; tantôt qu'elle n'avait pas déposé l'autorité entre les mains de cet apôtre ; tantôt qu'elle lui avait conféré l'autorité, mais non au suprême degré. Pour les combattre utilement, il fallait autre chose qu'une liste de textes juxtaposés. Ni Pighi, ni Sander, ni Stapleton ne saisirent la nécessité de ce travail. Bellarmin la comprit[2]. L'auteur des *Controverses* prit une à une les objections des adversaires et leur opposa la voix de la tradition. A ceux qui

1. *De primatu Petri adversus Ludderum,* 33 à 36.
2. *De romano pontifice,* I, 11 à 16.

appliquaient à d'autres qu'à Pierre la parole *pasce*, il présenta ce texte de saint Maxime[1] : « C'est à Pierre que le Christ, sur le point de retourner à son Père, confie ses agneaux et ses brebis » ; cet autre de saint Léon[2] : « Pierre, qui a reçu avant tous les autres le pouvoir de lier et de délier, a aussi été chargé d'une manière plus spéciale de paître les brebis » ; et ce commentaire de saint Ambroise sur *pasce :* « Parce que, seul entre tous, il fait profession d'amour, il est mis au-dessus de tous[3]. » A ceux qui excluaient de *pasce* toute idée de gouvernement, il répliqua que saint Chrysostome[4] ainsi que saint Augustin[5] avaient vu dans ce mot le droit pour saint Pierre de gouverner les brebis, et que saint Grégoire avait hautement revendiqué pour les pasteurs des âmes le pouvoir de commander et de diriger par des lois. Enfin à ceux qui voulaient écarter de notre texte l'attribution du pouvoir suprême à saint Pierre, Bellarmin opposa une demi-douzaine de témoignages, notamment les suivants : « La parole *pasce* a été adressée à Pierre et le troupeau lui a été confié[6] » ; « Le Seigneur s'adresse à Pierre, en laissant les autres, et il lui confie le soin de ses frères[7] » ; « Pierre est mis au-dessus de tous les autres[8] » ; « Pierre est mis au-dessus de tous les apôtres et de tous les Pères de l'Église. Il y a sans doute dans le peuple de Dieu beaucoup de prêtres et de pasteurs ; mais Pierre les gouverne tous[9] » ; — « Auquel, je ne dis pas des évêques, mais des apôtres, toutes les brebis ont-elles été confiées sans distinction et sans restriction ? A qui a-t-il été dit : Pierre, si tu m'aimes, pais mes brebis ? Et de quelle brebis parle

---

1. *Homil.* 68, M. 57. 394.
2. *Ep.* 10, 2, M. 54. 630.
3. *In Luc.*, 10. 175, M. 15. 1848.
4. *De sacerdotio*, 2. 1, M. 47. 632.
5. *In Jo.*, tr. 123. 5, M. 35. 1967.
6. Saint Epiphane, *Ancorat*, 9, M. 43. 33.
7. Saint Chrysostome, *In Jo.*, hom. 88. 1, M. 59. 478.
8. Saint Ambroise, *In Luc.* 10. 175, M. 15. 1848. Un peu plus loin (*De rom. pontif.*, l. 16), Bellarmin utilise le n. 176 d'Ambroise (*loc. cit.*, p. 1848) où on lit que, dans sa troisième interrogation, le Christ donna à Pierre : « Jam non agnos ut primo quodam lacte vescendos, nec oviculas ut secundo, sed oves pascere jubetur, perfectior ut perfectius gubernaret. »
9. Saint Léon, *Serm.* 4. 2, M. 54. 149.

le Seigneur ? Entend-il seulement désigner les brebis de tel peuple, de tel pays ? Non : il dit : mes brebis »[1].

Ici nous retrouvons les adversaires que nous avons déjà rencontrés deux fois et dont nous avons constaté l'ardeur à priver de l'appui des Pères la démonstration scripturaire de la papauté. Richer[2], Marc-Antoine[3], Launoi[4], Dupin[5], Fébronius[6] s'efforcèrent de prouver que, d'après l'interprétation traditionnelle, le texte *pasce* s'adressait à tous les évêques ou même à tous les fidèles. C'est dans la *Lettre à Formentinus* que Launoi qui, comme toujours, est le mieux documenté, a développé cette thèse. Il apporte en sa faveur seize attestations. Saint Augustin, à lui seul, en fournit quatre, que voici : « Quand les clefs ont été données à Pierre, c'est à l'Église qu'elles ont été données, et quand la parole : Si tu m'aimes, pais mes brebis, lui a été adressée, c'est à tous qu'elle a été adressée[7] » ; « Voulant que Pierre fût un bon pasteur... le Seigneur lui dit : Pierre, m'aimes-tu ? Pais mes brebis... Pierre est pasteur, Paul est pasteur, les autres apôtres sont pasteurs, les bons évêques sont pasteurs. Mais personne parmi nous n'ose se présenter comme la porte du bercail[8] » : « Le Christ a dit qu'il est la porte, il a dit aussi qu'il est pasteur. Il est porte ; considéré en lui-même qui est la tête ; il est pasteur, considéré dans son corps qui est l'Église. Il dit à Pierre qui est le type de l'Église : Pierre, m'aimes-tu ? Pais mes brebis[9] » ; « De même que Pierre représentait l'Église quand la parole : *Tibi dabo claves* lui fut adressée ; de même, il personnifiait aussi l'Église, quand il lui fut dit : Pais mes brebis[10]. » Saint Chrysostome fournit aussi plusieurs témoi-

1. Saint Bernard, *De consideratione*, 2. 15.
2. *De ecclesiastica et politica potestate*, 4; *Defensio libelli*, lib. 2, cap. 6, n. 3, p. 231.
3. *De republica ecclesiastica*, 1. 8, t. 1, p. 84.
4. *Ep. ad Formentinum*, 2. 1 ; voir aussi *ep*. 5. 8.
5. *De antiqua Ecclesiae disciplina*, diss. 4, § 1, p. 310.
6. *De statu Ecclesiae*, 1, § 3. 1.
7. *De agone christiano*, 32, M. 40. 308.
8. *In Jo.*, tract. 47. 3, M. 35. 1731.
9. *Serm.* 137. 3, M. 38. 755.
10. *In ps.* 108. 1, M. 37. 1431 ; mais la fin du texte cité par Launoi ne s'y trouve pas.

gnages, parmi lesquels le suivant : « La parole : Pierre, m'aimes-tu, n'a pas été adressée seulement aux évêques ; elle s'adresse aussi à chacun de nous, si petit que soit le troupeau qui nous est confié [1]. »

Après avoir cité ces textes et neuf autres du même genre [2], Launoi, selon son habitude, accuse Bellarmin d'être en contravention avec la règle du concile de Trente, qui prescrit d'interpréter l'Écriture selon la pensée des Pères.

De toutes les dissertations qui parurent depuis Bellarmin pour défendre le texte *pasce* sur le terrain patristique, la plus importante et la plus personnelle fut celle de Schelstrate [3]. L'auteur de l'*Antiquitas Ecclesiae* commença tout d'abord par compléter l'enquête de Bellarmin et recueillit dans les écrits des Pères une dizaine de textes nouveaux. Il est vrai que plusieurs de ces témoignages — empruntés à saint Cyprien, à Origène, à Eusèbe, à saint Cyrille de Jérusalem, à saint Chrysostome — avaient peu de portée et se bornaient à dire, tantôt que Pierre fut le premier des apôtres, tantôt que la parole *pasce oves,* lui fut adressée par le Sauveur. En revanche, les papes lui offrirent des formules importantes. Tel, par exemple, le texte de saint Léon que nous avons déjà rencontré sous la plume de Bellarmin ; tel encore cet endroit des lettres du pape saint Grégoire [4] : « Tous ceux qui connaissent l'évangile savent que la parole du Seigneur a confié à Pierre le soin de l'Église universelle ? » Même en dehors des

1. *In Matth.*, hom. 77. 6, M. 58. 709.

2. Ce sont : *I Petri*, 5. 2 : « Pascite qui in vobis est gregem Dei » où tous les ministres sont appelés pasteurs ; la lettre du clergé de Rome au clergé de Carthage (parmi les lettres de saint Cyprien, *ep.* 8, Hartel, 1. 485) où les prêtres de Rome s'attribuent à eux et à leurs collègues africains la mission de veiller sur le troupeau du Christ ; le *De dignitate sacerdotali*, 2 ; M. 17. 570, qui passait de son temps pour être l'œuvre de saint Ambroise ; le *De sacerdotio*, 2, 1. M. 47. 632 de saint Chrysostome, etc. — Marc-Antoine, Dupin, Fébronius objectent un texte de saint Basile, *Constit. monast.* 22. 5, où nous lisons que le *pasce* donne à tous les pasteurs et à tous les docteurs le même pouvoir qu'à Pierre. Launoi ne cite pas ici ce texte qu'il mentionne ailleurs (*ep.* 2. 5).

3. *Antiquitas Ecclesiae,* tome 2, diss. 2, cap. 6, art. 3, p. 139.

4. *Ep.* 5. 20, M. 77. 745. Bellarmin, 1. 16, mentionne ce texte sans le mettre en lumière.

papes, il trouva chez les Pères deux textes qui contenaient autre chose que des généralités. Le premier, extrait des œuvres de saint Eucher, était formulé ainsi : « Le Seigneur confie d'abord (à Pierre) les agneaux, puis les brebis, parce qu'il l'établit non seulement pasteur, mais pasteur des pasteurs. Pierre paît les agneaux : il paît aussi, les brebis. Il paît les fils ; il paît aussi les mères. Il paît les sujets et les prélats. Il est le pasteur de tous, parce qu'en dehors des agneaux et des brebis, il n'y a rien dans l'Église. [1] » Le second, tiré des lettres de saint Isidore, disait : « Après la résurrection du Fils de Dieu, il fut dit à Pierre : Pais mes agneaux. Sous le nom d'agneaux, ce sont les prélats des églises qui sont notés. Son pouvoir, bien qu'il ait été communiqué à tous les évêques, a passé d'une manière plus spéciale au pontife romain [2]. » Malheureusement, on sut plus tard que le prétendu texte de saint Eucher avait été écrit au douzième siècle par Bruno d'Asti, et que la lettre attribuée à saint Isidore était à peu près de la même époque.

Après avoir rapporté des attestations patristiques de *pasce*, favorables à la primauté de saint Pierre, Schelstrate résolut les objections des adversaires. Il exposa brièvement que les docteurs de l'Église, qui présentaient parfois les évêques comme les héritiers de la parole *pasce oves*, n'entendaient pas par là porter préjudice à la primauté de saint Pierre. Il ajouta que telle était bien la pensée de saint Augustin et que l'évêque d'Hippone n'avait jamais songé à contester les prérogatives du prince des apôtres. Il se contenta du reste de cette sommaire assertion et il crut qu'il était inutile de rien faire pour la justifier.

Bellarmin et Schelstrate furent les deux mines où s'approvisionnèrent tous ceux qui voulurent défendre sur le terrain patristique le texte *pasce oves*. On leur emprunta notamment les textes de pseudo-Eucher, de saint Ambroise et de saint Bernard. Mais ces deux derniers furent d'ordinaire rapportés plus longuement que ne l'avait fait Bellarmin. Le témoignage de

---

1. Bruno d'Asti, homil. 92, tirée du commentaire *in Joannem*, 21, 55 M. 165, 600.

2. *Ep.* 8, M. 83. 908. Arevalus, tout en essayant de la défendre, avoue qu'elle est douteuse (*Isidoriana*, 2. 71. 32. M. 83. 513).

l'évêque de Milan est souvent cité sous la forme suivante : « Avant de monter au ciel, le Christ laissa (Pierre) comme le vicaire de son amour... Parce que Pierre est seul à faire profession, il est mis au-dessus de tous... Le Seigneur l'interroge une troisième fois... et il lui ordonne de paître, non plus les agneaux à la mamelle, comme la première fois, ni les petites brebis comme la seconde fois, mais les brebis, de sorte que, étant plus parfait, il eut à gouverner les plus parfaits. » Quant au texte de saint Bernard, il se présente parfois avec ce supplément : « Le Christ a dit : mes brebis. Comment ne pas voir qu'il les lui a toutes assignées, et que là où ne se trouve aucune distinction, il n'y a non plus aucune exception? » Ces légères additions furent à peu près les seules que l'on fit aux listes fournies par les deux controversistes qui viennent d'être nommés. Tout au plus rencontre-t-on çà et là un ou deux textes nouveaux. Pour ne prendre qu'un exemple, Ballérini[1] fait appel au témoignage suivant de saint Augustin[2] : « Le Christ s'est servi de Pierre pour symboliser l'unité. Il y avait plusieurs apôtres, et c'est à un seul qu'il est dit : Pais mes brebis. »

ARTICLE VI. — DISCUSSION RATIONNELLE DU TEXTE : « PASCE OVES MEAS ».

Luther se rendit compte que la discussion patristique du texte *Pasce* ne pouvait lui procurer des avantages bien marqués. Il abandonna donc le domaine de la tradition et essaya de prendre sa revanche sur un autre terrain[3]. « Le verbe grec employé ici, dit-il, ne signifie pas simplement gouverner et paître, mais donner des soins tendres et affectueux, faire en sorte qu'il ne manque rien aux brebis. Si mon honorable adversaire examine ce texte attentivement, il verra qu'il n'est pas question d'un droit ou d'un privilège octroyé, mais d'un devoir imposé, d'une lourde charge confiée... De plus, si on

1. *De vi ac ratione primatus*, 12. 3, dans le *Theologiae cursus*, 3. 1008.
2. *Serm.* 46. 30, M. 38. 287. Launoi s'était servi de ce texte pour prouver que le *pasce* s'adresse à tous les ministres.
3. *Disputatio Lipsiae habita*, p. 94 et 108. Voir aussi Calvin, *Institution.*, 4. 6. 3.

veut tirer de ces paroles la primauté, on n'aura qu'une primauté incertaine, car elle est subordonnée à l'amour du Christ... Et, comme on ne sait qui aime le Christ, on ne saura non plus qui est notre pasteur. Si on vient nous dire que l'amour n'est pas nécessaire, nous dirons, de notre côté, qu'il n'est pas nécessaire que nous reconnaissions notre pasteur. Il est donc préférable de dire que cette parole impose à tous les prélats l'obligation de mépriser les richesses, la primauté, les honneurs, et de se sacrifier pour les brebis... Je ne condamne pas le sentiment des Pères; mais je prends pour guides ceux qui suivent de plus près l'Écriture, et quand l'Écriture est claire, c'est elle que je suis. Or il est clair que le mot *pascere* signifie simplement enseigner, prendre soin des brebis. C'est ce sens que lui donne l'Écriture, et c'est bien ainsi que l'entend saint Pierre, quand il dit : *Pascite qui in vobis est gregem.* »

Si Luther s'imaginait embarrasser ainsi les défenseurs de la papauté, il se trompait lourdement. Comme pour la *petra* et le *dabo claves,* la discussion rationnelle de *pasce* aura les préférences des controversistes. Les théologiens, surtout au dix-neuvième siècle, négligeront souvent de demander aux Pères comment ils ont compris la parole qui confie à saint Pierre le troupeau du Christ, mais ils se plairont à la commenter à l'aide de la dialectique et de la philologie.

Ce travail fut commencé par Cajetan. L'auteur du *De romani pontificis institutione* consacra quatre chapitres à établir que la parole *pasce oves* a été adressée exclusivement à Pierre, qu'elle l'a établi pasteur sur l'Église universelle, et enfin qu'elle lui a conféré la plénitude de l'autorité [1]. « Paître les brebis du Christ, dit-il, est un acte d'autorité dans celui qui paît, d'utilité pour les brebis. Par le fait même que le Christ confie à Pierre le soin de paître ses brebis, il est plus clair que le jour qu'il le met au-dessus de tous, comme le pasteur est au-dessus de ses brebis. Peu importe que *pascere* ne veut pas dire être le premier. Il désigne, à coup sûr, un acte de primauté ecclésiastique et il présuppose la primauté, car il présuppose un chef... Seul un supérieur peut paître... Par le fait même que Pierre

---

1. *De romani pontificis institutione,* 8 à 11, p. 59 et suiv.

est investi du soin de paître les brebis du Seigneur, le peuple chrétien doit être vis-à-vis de Pierre ce que sont les brebis vis-à-vis du pasteur... D'où il suit que le devoir de la soumission des brebis est impliqué dans les mots *pasce oves.* » Quelques années plus tard, la démonstration de Cajetan fut reprise par Pighi, mais non sans subir quelques modifications[1]. Cet apologiste s'attacha surtout à fixer le sens du verbe grec ποίμαινε. « Sans doute, dit-il, ce mot, qui renferme parfois l'idée du gouvernement, désigne d'autres fois simplement le rôle du berger qui paît son troupeau. Mais le contexte nous demande de prendre ici le premier sens. En effet, le Sauveur s'est d'abord servi du verbe βόσκε qui veut dire paître ; il a ensuite changé de mot, et employé ποίμαινε. Il a donc voulu exprimer la seconde fois une nouvelle idée ; autrement il aurait répété le même mot. On doit conclure de là qu'il a voulu exprimer par ποίμαινε une idée étrangère à βόσκε, et par conséquent, que ποίμαινε signifie ici gouverner. »

Toutefois, Pighi se borna à peu près au raisonnement que nous venons de voir. Sander[2] et Stapleton[3] mirent à contribution les travaux de leurs prédécesseurs sans arriver à aucun résultat appréciable. C'est à Bellarmin que revient le mérite d'avoir donné à la discussion rationnelle de *pasce* toute son ampleur[4]. Ici, comme sur le terrain patristique, l'auteur des *Controverses* distingua trois problèmes qu'il résolut l'un après l'autre. Il démontra d'abord que la parole *pasce* avait été adressée à Pierre à l'exclusion des autres apôtres. Il prouva ensuite que cette parole avait conféré à saint Pierre l'autorité pastorale, et non une autorité quelconque, mais l'autorité suprême. Il ne lui fut pas difficile de trouver dans le contexte divers indices établissant clairement que le Sauveur parlait ici à Simon-Pierre tout seul. Le premier point ne lui aurait donc coûté aucune peine, n'eût été le texte de la première épître de saint Pierre : *Pascite qui in vobis est gregem.* Le prince des apôtres ne présentait-il pas dans cet en-

1. *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, 3. 6, p. 116.
2. *De visibili monarchia Ecclesiae*, 6. 4, p. 187 et suiv.
3. *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio*, 6. 9, p. 220 et suiv.
4. *De romano pontifice*, 1. 14 à 16.

droit tous les ministres comme les dépositaires de l'autorité pastorale dont lui-même avait été investi? Et les protestants n'étaient-ils pas fondés à éclairer par ce passage le *pasce* de l'évangile de saint Jean? Bellarmin examina l'objection et il la résolut de la manière suivante : « Pierre exhorte, il est vrai, les prêtres à paître le troupeau; mais il n'a en vue que le troupeau particulier confié aux soins de chacun d'eux, et non le troupeau universel... Ce texte ne s'oppose donc pas à ce que nous disons que Pierre seul a reçu la charge de veiller sur le troupeau entier du Christ. »

Arrivé au second point, Bellarmin utilisa, non sans les compléter, les vues de Cajetan et de Pighi. « Paître, dit-il, ce n'est pas seulement assurer la nourriture de quelqu'un, c'est encore faire acte de chef et de gouverneur... Le verbe *pascere* désigne la fonction du pasteur. Or le pasteur n'a pas uniquement pour mission de nourrir; il doit encore conduire, défendre, commander, diriger, châtier. Est-ce que les bergers se contentent de nourrir leurs brebis? Est-ce qu'ils ne les conduisent pas? Est-ce qu'ils n'emploient pas le bâton pour les faire obéir?... C'est, du reste, ce qui résulte clairement du mot ποίμαινε dont s'est servi saint Jean. Ce verbe implique l'idée de commandement. Nous en trouvons la preuve dans Homère, qui appelle fréquemment Agamemnon ποιμένα λαῶν, c'est-à-dire pasteur des peuples. De plus, dans l'endroit où saint Matthieu dit, en parlant de Bethléem, que, de cette ville, sortira celui qui doit gouverner Israël, le texte grec a ποιμανεῖ... Puisque ποιμαίνω renferme l'idée de commandement, il est clair que Notre-Seigneur a établi saint Pierre chef de l'Église, quand il lui a dit ποίμαινε τὰ πρόβατα. »

Après avoir ainsi démontré que le *pasce* avait conféré à saint Pierre le droit de gouverner les fidèles, Bellarmin passa au troisième point et prouva que ce droit de gouvernement s'étendait à l'Église entière. Le Christ, objectaient les protestants, qui a dit aux apôtres d'enseigner *toutes* les nations, n'a pas dit à Pierre de paître *toutes* ses brebis. Bellarmin répliqua que si l'épithète *toutes* ne se trouvait pas en toutes lettres dans le texte : *Pasce oves meas*, elle y était équivalemment. Il souligna, dans ce but, l'épithète *meas*, et il dé-

clara que le Sauveur, en disant : pais *mes* brebis, avait implicitement confié à saint Pierre tout le troupeau chrétien. Toutefois le mot *meas* ne fut sous sa plume qu'un argument secondaire, et il demanda la principale preuve de l'équivalence à la distinction des agneaux et des brebis : « Le Christ, dit-il, a employé deux fois l'expression : Pais mes agneaux, tandis qu'il a dit une fois : Pais mes brebis... Le texte grec, qui lui fait dire deux fois : Pais mes brebis, est corrompu... Il a d'abord employé le mot ἀρνία (agneaux); il a dit ensuite προβάτια (petites brebis), puis πρόβατα (brebis)... Or cette variété d'expressions renferme sans doute un mystère et elle prouve, en tout cas, que tous les chrétiens sans exception ont été soumis à Pierre. Si les petites brebis doivent être assimilées aux agneaux, ces deux termes désignent les juifs et les païens, tandis que les brebis désigneront les évêques. Si les petites brebis doivent être distinguées des agneaux, nous sommes en face de trois termes qui désignent les chrétiens néophytes, les chrétiens plus avancés et les parfaits. » Bellarmin proposa encore d'identifier les « agneaux » avec les simples fidèles, les « petites brebis » avec les prêtres, et les « brebis » avec les évêques. Mais, dans une hypothèse comme dans une autre, l'autorité absolue et universelle de saint Pierre était assurée.

La dissertation de Bellarmin était complète ; on se contenta de la reproduire en la résumant et en y introduisant des nuances sans portée. Qu'on lise saint François de Sales[1], Becan[2], Duval[3], Ballérini[4], Zaccaria[5], ou les théologiens du dix-neuvième siècle[6], on voit qu'ils mettent à profit l'auteur des *Controverses*. La discussion rationnelle de *pasce* n'a fait aucun progrès depuis la fin du seizième siècle.

---

1. *Controverses*, disc. 33.
2. *De republica eccles. contra M. Ant.* 2. 3, p. 903. Becan ne discute que ce seul texte.
3. *De supremo rom. pontifice in Ecclesia potestate*, pars 1, ch. 1, p. 120.
4. *De vi ac ratione primatus*, 12. 3, p. 1010.
5. *L'Anti-Fébronius*, 1re partie, ch. 5, t. I, p. 425.
6. PERRONE, *De locis theologicis*, pars 1, n. 449.

ARTICLE VII. — DISCUSSION DU TEXTE : « EGO ROGAVI PRO TE ».

Le texte *rogavi* qui, comme nous le verrons, a été le boulevard du dogme de l'infaillibilité pontificale, ne fut employé que par exception à appuyer la primauté de saint Pierre. Bellarmin ne l'utilisa pas ici, ou, ce qui revient au même, il se borna à le présenter comme la huitième des vingt-huit prérogatives qu'il découvrit dans le prince des apôtres [1]. Toutefois, deux des plus célèbres controversistes crurent pouvoir obtenir de lui tout ce que l'on demandait d'ordinaire à *pasce oves* et à la *petra*, ainsi qu'à la promesse des clefs : je veux parler de saint François de Sales [2] et de Bossuet [3]. Voici les considérations que fit l'évêque de Genève sur la parole : *Ego rogavi pro te :* « (Jésus-Christ) prie donc pour saint Pierre, comme pour le confirmateur et l'appui des autres. Et n'est-ce pas le déclarer le chef des autres apôtres ? On ne saurait, à la vérité, donner ce commandement à saint Pierre de confirmer ses frères qui sans doute représentaient toute l'Église, qu'on ne le chargeât d'avoir soin de leur croyance. Car comment pourrait-on mettre ce commandement en effet, sans donner la puissance de prendre garde à la faiblesse ou à la fermeté des autres, pour les affermir et les rassurer ? N'est-ce pas le dire et le redire encore une fois fondement de l'Église? S'il appuie, s'il rassure, s'il affermit et s'il confirme les pierres même fondamentales, comment n'affermira-t-il pas tout le reste? S'il a charge de soutenir les colonnes de l'Église, comment ne soutiendra-t-il pas tout le reste du bâtiment?... Le jardinier qui voit les ardeurs du soleil continuelles sur une jeune plante, pour la préserver de la sécheresse qui la menace, ne porte pas de l'eau sur chaque branche, il se contente de bien tremper et mouiller la racine... Aussi Notre-Seigneur ayant planté cette sainte assemblée de ses disciples, pria pour le chef et arrosa cette racine... Il prie donc pour saint Pierre, mais au

---

1. *De romano pontifice*, l. 20. Eckius l'emploie : *De primatu Petri*, l. 15 et suiv., p. 70.
2. *Controverses*, disc. 31.
3. *Méditations sur l'Évangile*, 70e jour.

profit et utilité générale de toute l'Église. » Quant à l'auteur des *Méditations sur l'Évangile,* il donna le commentaire suivant de notre texte : « Cette parole revient manifestement à celle où il avait dit : *Tu es Pierre,* je t'ai changé ton nom de Simon en celui de Pierre, en signe de la fermeté que je veux communiquer, non seulement pour toi, mais encore pour toute mon Église, car je la veux bâtir sur cette pierre... Et cela, qu'est-ce autre chose que ce que Jésus-Christ répète ici. Satan a demandé de vous cribler; mais, Pierre, j'ai prié pour toi, ta foi ne défaudra pas; et toi, confirme tes frères. Il est donc de nouveau chargé de toute l'Église; il est chargé de tous ses frères, puisque Jésus-Christ lui ordonne de les affermir dans cette foi qu'il venait de rendre invincible par sa prière. »

Parmi les théologiens de moindre marque qui ont fixé leur attention sur *rogavi,* le seul qui mérite être signalé est Ballérini. Cet érudit fit observer que Notre-Seigneur s'était adressé ici exclusivement à Pierre et qu'il lui avait donné la mission de redresser les apôtres eux-mêmes. Il conclut de là que la parole : *Ego rogavi,* avait conféré à saint Pierre la primauté et qu'elle avait sa place à côté des textes : *Tu es Petrus* et *Pasce oves.* Il expliqua ensuite que Pierre ne pouvait exercer efficacement sa charge, s'il n'avait aucun moyen de se faire obéir, et que le pouvoir de coaction sur tous les fidèles était le complément nécessaire, la conséquence logique du droit qui lui était octroyé par la formule : *Confirma fratres tuos*[1].

Mentionnons aussi l'objection que Richer éleva contre notre texte. Dans le *De ecclesiastica et politica potestate*[2], ce célèbre docteur gallican prétendit que la foi de saint Pierre et des apôtres eut besoin d'être soutenue, non plus à partir de la résurrection du Sauveur, mais seulement pendant les jours de sa passion et de sa mort, où elle eut de redoutables assauts à soutenir, et que, par conséquent, la prière du Christ visait uniquement la période de la passion. Duval répondit que la prière du Sauveur, dans l'hypothèse de Richer, aurait complè-

1. *De vi ac ratione primatus*, 12. 13, p. 1003.
2. *De ecclesiastica et politica potestate,* 7; voir aussi la *Defensio libelli,* lib. 3, cap. 5, 29.

tement échoué, puisque précisément Pierre renia son divin maître au moment critique. Il ajouta que tous les apôtres avaient eu besoin, même après la résurrection, d'être soutenus dans la foi pour résister aux persécutions auxquelles ils furent en butte. Il conclut que la prière *rogavi* avait confié à saint Pierre une mission permanente et était l'une des preuves de sa primauté[1].

ARTICLE VIII. — AUTRES ATTESTATIONS SCRIPTURAIRES DE LA PRIMAUTÉ DE SAINT PIERRE.

Les quatre textes évangéliques que nous venons d'étudier furent les preuves classiques de la primauté de saint Pierre. Ce fut surtout à eux que les théologiens eurent recours pour établir l'origine divine de la papauté. Cependant ils signalèrent aussi dans le même but plusieurs autres endroits du Nouveau Testament, surtout des Évangiles et des Actes des Apôtres. Ils firent, par exemple, observer que saint Pierre, avant comme après la résurrection du Sauveur, occupait toujours le premier rang et remplissait toujours le premier rôle. Et cette observation constitua une nouvelle preuve scripturaire de la constitution divine de l'Église. Cette preuve, à quelques nuances près, a été présentée par la plupart des controversistes, depuis Eckius jusqu'à notre époque[2]. Les extraits suivants de saint François de Sales nous la feront suffisamment connaître[3] : « C'est une chose digne de considération en cette matière que jamais les évangélistes ne nomment ni tous les apôtres, ni une partie d'eux ensemble, qu'ils ne mettent toujours saint Pierre dans le haut bout et toujours à la tête de la troupe, ce qu'on ne saurait dire s'être fait sans raison, car c'est une observation perpétuelle entre les évangélistes, qui ne l'ont pas fait quatre ou cinq fois seulement, mais très souvent.

---

1. *De suprema romani pontificis in Ecclesia potestate*, pars. 2, qu. 1 (Paris, 1614), p. 219.
2. Eckius, *De primatu Petri*, l. 49 et 50, p. 75 et suiv.; Sander, *De visibili monarchia*, 7, p. 210; Noel Alexandre, *Hist. eccl. in saec.* 1, dissert. 1, § 1.
3. *Controverses*, disc. 11 et suiv.

Pour le regard des autres apôtres, ils n'observent point d'ordre si précis, ni toujours de même... Mais outre cela, bien souvent, quand les évangélistes parlent de la compagnie apostolique, ils ne nomment que Pierre et mettent les autres en compte, par accessoire et hors de suite... Notre-Seigneur est-il monté au ciel, toute la troupe apostolique se retire chez saint Pierre... Le même saint Pierre se lève au milieu d'eux et parle le premier... C'est lui qui, le premier, propose de faire un apôtre... C'est le premier catéchiste de l'Église de Dieu, qui prêche avec grand zèle la pénitence. Les autres sont vraiment avec lui et on les interroge tous; mais saint Pierre seul répond pour tous, comme le chef de tous. S'il faut mettre la main au trésor des miracles concédés à l'Église, quoique saint Jean y soit et soit même invoqué, saint Pierre seul y met la main tout le premier. Faut-il donner commencement à l'usage du glaive spirituel de l'Église de Jésus-Christ, pour y châtier le mensonge, c'est saint Pierre qui lance le premier coup contre Ananie et Saphire sa femme... C'est le premier qui a ressuscité les morts, quand il prie pour la dévote Thabite. Quand il fut temps de mettre la main et la serpe à la moisson pour défricher le paganisme, c'est saint Pierre à qui s'en adresse la révélation... Si les apôtres se rencontrent en un concile général, saint Pierre, comme président, ouvre la porte au jugement et à la définition. Sa sentence est suivie des autres et sa particulière révélation y sert de loi. Saint Paul confesse qu'il est venu exprès en Jérusalem pour y voir saint Pierre et qu'il demeura quinze jours avec lui pour le consulter. Il y vit saint Jacques; mais il n'était pas venu pour le voir, mais seulement pour visiter saint Pierre... »

Cependant l'Écriture, qui d'ordinaire proclamait si hautement la prééminence de saint Pierre, semblait parfois la nier. Ne lisait-on pas dans les Actes que Pierre avait été envoyé par les apôtres à Samarie? Saint Paul ne déclarait-il pas n'avoir fait aucune concession à Pierre, à Jacques et à Jean ? N'allait-il pas même jusqu'à dire qu'il avait résisté à Céphas et qu'il lui avait reproché ses complaisances à l'égard des Juifs ? Et puis, dans telle de ses épîtres, le même apôtre décrivait la hiérarchie ecclésiastique sans mentionner aucune autorité suprême;

dans telle autre, il déclarait avoir reçu en partage « l'évangile du prépuce » pendant que « l'évangile de la circoncision » était confié à Pierre, laissant ainsi entendre que la juridiction ecclésiastique avait été démembrée entre deux dépositaires. Enfin, si saint Pierre était vraiment à la tête du collège apostolique, comment expliquer que, dans les derniers jours de la vie mortelle du Sauveur, les apôtres aient tous convoité la première place? Comment expliquer surtout que, pour faire cesser la dispute, Notre-Seigneur n'ait pas rappelé ses paroles : *Super hanc petram... tibi dabo claves?*

Sander[1] et Stapleton[2] discutèrent la plupart de ces objections. Bellarmin les affronta toutes et donna des solutions dont plusieurs, il est vrai, lui furent fournies par ces deux apologistes anglais[3]. Il expliqua qu'une mission peut être donnée par un ordre exprès, mais qu'elle peut aussi être simplement proposée sous forme de conseil, et que, si, dans le premier cas, elle est un acte d'autorité, elle peut, sous la seconde forme, émaner de personnes égales ou même inférieures. Il conclut que les apôtres s'étaient simplement bornés à mettre sous les yeux de saint Pierre les motifs graves qui demandaient sa présence à Samarie. Pour justifier l'attitude de saint Paul à l'égard du collège apostolique, il lui suffit de faire observer que l'affaire en litige était, non pas une question d'administration ou de gouvernement, mais une question de doctrine, et que Paul, qui tenait son évangile du Christ lui-même, était sous le rapport doctrinal l'égal des apôtres, y compris Pierre. Quant au célèbre texte : « Je lui ai résisté en face », l'auteur des *Controverses* avait devant lui trois explications. La première, patronnée par Clément d'Alexandrie[4], disait que le Céphas auquel Paul avait résisté était un disciple distinct du prince des apôtres; la seconde qui était appuyée par Origène[5], saint Chrysostome[6]

1. *De visibili monarchia Ecclesiae*, 6. 5, p. 203.
2. *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio*, 6. 14, p. 128.
3. *De romano pontifice*, 1. 16.
4. Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, 1. 14.
5. D'après saint Jérôme dans sa lettre à saint Augustin (parmi les lettres de saint Augustin, *ep.* 75. 1, M. 33. 251).
6. *In Galat.*, 2. 11, M. 61. 641.

et saint Jérôme [1] ne voyait dans le conflit qu'une comédie concertée d'avance entre saint Pierre et saint Paul. La troisième, défendue par saint Augustin, prenait à la lettre le récit de l'*Épître aux Galates* [2]. Bellarmin [3] reconnut loyalement que ce dernier sentiment méritait seul d'être pris en considération et que saint Paul avait protesté contre la conduite de saint Pierre. Mais il ajouta que cette protestation n'autorisait aucune inférence contre les prérogatives accordées par le Sauveur au prince des apôtres. « Il est permis, dit-il, à un inférieur de reprendre son supérieur, pourvu que sa censure soit motivée et respectueuse. »

Mais pourquoi saint Paul n'avait-il pas mentionné la primauté de saint Pierre parmi les degrés de la hiérarchie? Il l'a mentionnée, répondit Bellarmin. Il a déclaré que Dieu avait mis dans l'Église des apôtres. Il a désigné par ces mots le souverain pontificat; tous les apôtres possédaient, en effet, de concert avec saint Pierre, l'autorité suprême; à cette différence près que l'autorité en question était entre les mains des apôtres comme un bien viager qui ne devait pas leur survivre, tandis qu'il était pour Pierre un bien permanent qui devait passer à ses successeurs. Toutefois, après avoir donné cette explication, Bellarmin en présenta une autre d'après laquelle le but de l'apôtre dans le texte : *Dedit quosdam quidem apostolos*... était d'énumérer les dons spirituels accordés par Dieu aux premiers membres de l'Église, et non de décrire la hiérarchie ecclésiastique.

Mais, du moins, comment le grand apôtre avait-il pu démembrer entre lui et Pierre la juridiction ecclésiastique? Il ne l'a pas démembrée, répondit l'auteur des *Controverses* [4]. Il a dit que saint Pierre et lui s'étaient partagé le travail de l'évangélisation, mais non la juridiction. Pierre avait une juridiction universelle; seulement il se consacra de préférence à l'évangélisation des juifs. D'ailleurs, il ne renonça pas complètement à évangéliser les païens. Nous en avons une preuve dans l'as-

1. Parmi les lettres de saint Augustin, *ep*. 75, M. 33. 251.
2. *Ep*. 82, M. 33. 275.
3. *De romano pontifice*, l. 9.
4. *De romano pontifice*, l. 16.

sertion du pape Innocent[1], qui déclare que toutes les églises de l'Occident ont été fondées, soit par saint Pierre, soit par ses envoyés, soit par ses successeurs. De plus, en établissant sa chaire à Rome, le prince des apôtres a montré suffisamment qu'il entendait travailler à la conversion des païens.

Restait le problème relatif à la querelle des apôtres pour la préséance. Bellarmin expliqua que la forme métaphorique sous laquelle les paroles : *Tu es Petrus... tibi dabo claves*, contenaient la promesse de la primauté, n'avait pas éveillé l'attention des apôtres, qui ne se rendirent compte, au moins clairement, du plan du Sauveur qu'après la résurrection. Il ajouta que, dans cette circonstance, Notre-Seigneur avait fait clairement allusion à la primauté, en disant : « Que celui d'entre vous qui est le plus grand soit comme le plus petit, et que le premier soit comme le serviteur des autres. »

Un demi-siècle avant Bellarmin, Pighi[2] avait présenté, sinon comme certaines au moins comme probables, les explications de l'incident d'Antioche proposées par Clément d'Alexandrie et saint Jérôme. Après lui, ces deux théories n'eurent plus que de très rares représentants, et l'on peut dire que tous les théologiens empruntèrent à l'illustre jésuite son système de conciliation entre le *in faciem ei restiti* et la primauté de saint Pierre[3]. On lui emprunta également ses autres solutions. Tout au plus quelques exégètes, comme Maldonat, crurent-ils pouvoir supposer que la dispute à laquelle se livrèrent les apôtres au sujet de la préséance n'était pas racontée à sa place par saint Luc, et qu'on devait la mettre avant la promesse des clefs : hypothèse qui faisait disparaître toute difficulté. A part cette divergence, les réponses que l'on vient de lire sont, à quelques nuances près, celles que l'on trouve dans les livres de tous les controversistes.

Il va sans dire que les adversaires de la papauté, protestants avérés ou semi-protestants, ne se rendirent pas. Ils conti-

1. *Ep. ad Decentium*, 25. 2. M. 20. 552.
2. *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, 3. 11. p. 129.
3. Noel Alexandre, *In saec.* 1, diss. 11; Becan, *De republica ecclesiastica*, 2. 7, obj. 5; Coeffeteau, *Pro sacra monarchia*, 1. 11, p. 262; Zaccaria, *l'Anti-Febronius*, 1. 477, 497 et suiv.

nuèrent de prendre au sérieux les objections qui ont été rapportées plus haut. Toutefois plusieurs parmi eux ne laissèrent pas d'être impressionnés par les nombreux passages du Nouveau Testament qui mettent saint Pierre à la tête du collège apostolique. Dupin[1] et Fébronius[2], qui refusaient de suivre les théologiens dans leurs déductions sur la *petra*, le *tibi dabo claves,* le *pasce oves* et le *rogavi pro te,* reconnurent que saint Pierre avait reçu de son divin maître la primauté sur les autres apôtres. Mais la primauté telle qu'ils la concevaient était une simple préséance ne comportant aucune juridiction, mais donnant seulement à son titulaire le droit de représenter le collège apostolique et de prendre la parole au nom de tous, ainsi que d'autres prérogatives analogues.

Ici se présenta un problème d'interprétation patristique. Pierre occupait dans tout le Nouveau Testament une place à part : ce fait était attesté par des textes trop clairs pour pouvoir être sérieusement nié. Mais les Pères, tout en admettant la prééminence de saint Pierre, n'en avaient-ils pas donné une explication qui lui en enlevait toute portée? Cette question, effleurée par Sander fut traitée à fond par Becan[3] et Coeffeteau[4] dans leur réponse à Marc-Antoine de Dominis. Marc-Antoine prétendait que, selon les Pères, toutes les prérogatives attribuées à saint Pierre dans le Nouveau Testament se réduisaient à une priorité d'âge ou de vocation, ou encore à un amour particulier pour le Christ. Et à l'appui de son assertion, il citait les textes suivants : « Ce privilège fut accordé à l'âge. Pierre qui était le plus vieux fut choisi (et non Jean qui était vierge), parce qu'il ne convenait pas qu'un adolescent à peine sorti de l'enfance passât avant des hommes avancés en âge »[5]; « La réponse de Pierre exprime la foi de tous. Mais il convenait que Pierre fût le premier à répondre, parce que la réponse devait être le privilège de la préséance, et que celui qui devançait les

1. *De antiqua Ecclesiae disciplina,* dissert. 4. 1, p. 311.
2. *De statu Ecclesiae,* 2, § 3.
3. *De visibili monarchia Ecclesiae,* VI. 6, p. 210.
4. *De republica ecclesiastica,* 1. 5.
5. Saint Jérôme, *Adv. Jovinianum,* 1. 26, M. 23. 247 : « Aetati delatum est quia Petrus senior erat ».

autres par l'âge devait aussi les devancer par la profession de foi [1] »; « (Le Christ dit à Pierre) paie le tribut pour moi et pour toi, parce que Pierre était le plus âgé [2] »; « Pierre qui fut le premier élu par le Seigneur [3] »; « André fut le premier à venir vers le Seigneur; mais quand vint le moment de renoncer complètement au monde, Pierre devança son frère [4]; » « Pierre fut le premier à croire et le premier dans l'apostolat [5] ». Becan [6] s'efforça de prouver que, presque partout, Marc avait fait dire aux Pères ce qu'ils ne disaient pas. Coeffeteau [9] procéda autrement. Il accorda que certains docteurs expliquaient les préférences du Sauveur à l'égard de saint Pierre par la priorité d'âge ou de vocation de cet apôtre, ou encore par la supériorité de son amour. Mais en quoi ces hypothèses contredisaient-elles l'institution divine de la primauté? Est-ce supprimer une fonction que de la confier à celui qui réunit telles conditions déterminées? La charge et les raisons qui motivent le choix du titulaire de la charge ne sont-elles pas deux choses distinctes? Et les docteurs qui ont cherché dans l'amour de saint Pierre, dans sa priorité d'âge ou d'apostolat l'explication des préférences dont il a été l'objet, ont-ils nécessairement réduit sa primauté à une question d'ancienneté ou d'ardeur? Ont-ils confondu la primauté avec les considérations qui ont amené le Sauveur à la confier à saint Pierre? Ils ont, au contraire, évité soigneusement cette confusion. Saint Jérôme, par exemple, explique que le Sauveur a donné la primauté à Pierre qui était l'aîné, plutôt qu'à Jean qui pourtant était vierge, parce qu'il ne convenait pas qu'un jeune homme passât avant des hommes avancés en âge. Il déclare donc que Notre-Seigneur a institué une vraie primauté qui, si elle eût été confiée à saint Jean, l'eût mis au-dessus de ses aînés. Les autres docteurs tiennent un langage analogue. Cassien, qui estime que la première profession de

---

1. Cassien, *De Incarnatione*, 3. 12, M. 50. 66.
2. Saint Chrysostome, *In Matth.*, hom. 58. 2, M. 58. 568.
3. Saint Cyprien, *Ep.* 71. 3, Hartel, 1. 773.
4. Saint Epiphane, *Haer.*, 51. 17, M. 41. 921.
5. Saint Hilaire, *In Matth.*, 7, 6, M. 9. 956.
6. *De republica ecclesiastica contra M. Antonium*, II. 2, p. 899.
7. *Pro sacra monarchia*, 1. 5, p. 82 et suiv.

foi devait être faite par l'aîné des apôtres, appelle saint Pierre : *summum inter discipulos discipulum et inter magistros magistrum*[1]. Saint Cyprien, qui présente Pierre comme le premier élu à l'apostolat, dit aussi que l'Église a été fondée sur Pierre[2]. Coeffeteau fit ces observations, et il conclut que Marc-Antoine avait faussé la pensée des Pères. Sa thèse fut utilisée par les controversistes. Nous la retrouvons résumée et mise au net dans Ballérini[3] qui, à son tour, a inspiré les théologiens modernes[4]. Elle fit même impression sur certains adversaires de la papauté. Dupin, par exemple, et Fébronius[5] reconnurent que le Christ avait pu être déterminé, comme le croyaient quelques Pères, à conférer la primauté à saint Pierre soit par son âge, soit par la date de sa vocation à l'apostolat, soit par l'ardeur de son amour, mais que l'institution divine de la primauté n'en était pas moins assurée.

ARTICLE IX. — ATTESTATIONS PATRISTIQUES DE LA PRIMAUTÉ DE SAINT PIERRE.

Les textes dans lesquels nous avons entendu les docteurs de l'Église enseigner que le *super hanc petram*, le *tibi dabo claves* et le *pasce oves* s'adressent à saint Pierre sont, au plus haut point, des attestations patristiques de la primauté. Toutefois les controversistes se rendirent compte que l'interprétation des textes scripturaires ne représentait pas toute la tradition et que, si l'on voulait connaître tous les témoignages des Pères sur la primauté de saint Pierre, il ne fallait pas se borner à lire leurs commentaires bibliques. Au lendemain même de la révolte de Luther, Eckius fit le travail qui s'imposait, et tout le second livre de son *De primatu Petri* est un vaste recueil dans lequel sont rassemblés de nombreux textes patristiques relatifs à la suprématie du prince des apôtres. Mais l'enquête

1. *De Incarnatione Christi*, 3. 12, n. 50. 66.
2. *Ep.* 71. 3, Hartel, 1. 773.
3. *De vi ac ratione primatus*, 8, p. 933.
4. Perrone, *De locis theologicis*, sectio I, n. 56.
5. Voir plus haut, p. 207.

du professeur d'Ingolstadt laissait à désirer à un double point de vue. Elle contenait d'abord un certain nombre de pièces apocryphes : telles les lettres de saint Athanase aux papes Marc, Félix et Libère; telles encore les décrétales de Sixte, d'Anicet, d'Eleuthère, de Zéphyrin, etc. De plus, elle avait pour objectif la primauté de saint Pierre et la primauté des pontifes romains : poursuivant deux buts à la fois, elle manquait de netteté. Elle devait être remaniée.

Ni Pighi, ni Sander, ni Stapleton ne virent la lacune laissée par Eckius. Bellarmin l'aperçut et résolut de la combler. C'est à cette tâche qu'est consacré l'un des chapitres qui terminent le premier livre du *De romano pontifice*[1]. L'auteur des *Controverses* croyait aux décrétales des premiers papes et aux œuvres de l'Aréopagite; mais comme les protestants faisaient fi de ces pièces, il résolut de se priver de leur appui. « Je laisse de côté, dit-il, Denys, Clément romain, Anaclet et d'autres du même genre, parce qu'ils ne sont pas reçus par les adversaires. » Et, en mémoire des vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse, il apporta vingt-quatre textes dont voici les principaux :

« Quand Pierre reçut le pouvoir suprême de paître les brebis et que l'Église fut bâtie sur lui comme sur la pierre, il n'eut à faire preuve que d'amour[2] »; « L'apôtre Pierre, galiléen d'origine, a été le premier pontife des chrétiens[3] »; « (Pierre) est heureux, parce qu'il a été mis au-dessus des autres disciples, et que les clefs du royaume céleste lui ont été confiées[4] »; « (Pierre) est appelé rocher; les fondements de l'Église sont confiés à sa foi et les autres disciples consentent volontiers à passer après lui[5] »; « Pierre fut élu pour être le chef des disciples[6] »; « Pierre, le prince et le chef des autres, s'écrie : Tu es le Christ Fils du Dieu vivant[7] »; « Le Christ qui a reçu de son Père le sceptre de l'Église des nations... l'a con-

1. *De romano pontifice*, I. 25.
2. Bellarmin se réfère à Origène chez qui je n'ai pu trouver ce texte.
3. Eusèbe, *Chronique*, ad ann. 44.
4. Saint Basile, *De judicio Dei*, 7, M. 31. 674.
5. Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* 32. 18, M. 36. 193.
6. Saint Epiphane, *Haer.*, 51. 17, M. 41. 921.
7. Saint Cyrille d'Alex., *In Jo.*, 19. 25, M. 74. 661.

fié pleinement à Pierre et à ses successeurs, et il ne l'a donné à nul autre qu'à Pierre [1] »; « Pierre a été constitué pasteur de l'Église future... l'Église a reçu pour pasteur et pour chef un pêcheur... Pierre a été préposé à l'univers entier [2] ... »; « Quand Pierre discuta avec Paul au sujet de la circoncision, lui qui fut choisi le premier et sur qui le Seigneur a bâti son Église, il ne se laissa aller à aucune arrogance; il ne dit pas qu'il avait la primauté et que les derniers élus devaient lui obéir [3]; »; « Dans cet endroit (dans le texte qui vient d'être cité), Cyprien rappelle ce que l'Écriture nous enseigne, à savoir que Pierre qui a reçu la grâce insigne de la primauté sur les apôtres... a été repris par Paul [4]; » « Pierre qui était le chef de tous les apôtres et qui, pour ce motif, a été appelé Céphas, a fixé sa chaire à Rome [5] »; « La barque dans laquelle le Seigneur a monté est celle de l'Église. Pierre en est le maître, lui à qui le Seigneur a dit : *super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam* [6] »; « Parmi les douze un chef est choisi pour obvier au danger de schisme [7] »; « Cyprien peut, je crois, être comparé à Pierre en tant que martyr. Autrement je craindrais de faire injure à Pierre. Qui ne sait, en effet, que la principauté de l'apostolat est supérieure à n'importe quel épiscopat [8] »? « Le Seigneur guérit la maladie de l'univers entier dans la tête de l'Église; au moyen du chef, il rend la santé à tous les membres [9]; » « (Le Seigneur) a fait de Pierre la tête de tous, pour qu'il fût le pasteur du troupeau [10] »; « Pierre seul est choisi dans tout le monde, pour être préposé à la vocation de tous les peuples, à tous les apôtres et à tous les Pères de l'Église [11]; » « Tous

---

1. SAINT CYRILLE D'ALEX., dans le traité de saint Thomas *Contra errore Graecorum.*
2. SAINT CHRYSOSTOME, *In Matth.*, hom. 54. 2, M. 58. 534.
3. SAINT CYPRIEN, *ep.* 71. 3, Hartel, 1. 773.
4. SAINT AUGUSTIN, *De baptismo*, 2. 1, M. 43. 127.
5. SAINT OPTAT, *Contra Parmen*, 2. 2, M. 11. 947.
6. SAINT AMBROISE, *serm.* 37. 5, M. 17, 678, apocryphe.
7. SAINT JÉRÔME, *Adv. Jovinianum*, 1, 26, M. 23, 247.
8. SAINT AUGUSTIN, *De Baptismo*, 2, 1, M. 43. 127.
9. SAINT AUGUSTIN, *serm.* 79, 2 de l'appendice, M. 39. 1899, apocryphe.
10. SAINT AUGUSTIN, *Quaestiones ex vet. et novo Testamento*, 75, M. 35. 2270 apocryphe donné comme tel par Bellarmin.
11. SAINT LÉON, *serm.* 4. 2, M. 54. 149.

ceux qui connaissent l'Évangile savent que le bienheureux Pierre, qui est le prince des apôtres, a reçu du Seigneur la charge de veiller sur toute l'Église [1]. »

En présentant ces témoignages, Bellarmin leur adjoignit, çà et là, quelques commentaires. Il souligna, par exemple, la formule « pontife des chrétiens » dont s'était servi Eusèbe; et, pour en faire comprendre l'importance, il nota que le père de l'histoire ecclésiastique restreignait le ressort des autres évêques à une ville déterminée; que, sous sa plume, l'apôtre saint Jacques était simplement « le premier évêque de Jérusalem », et saint Évode « le premier évêque d'Antioche ». Arrivé à l'extrait de la *Lettre à Quintus*, Bellarmin fit observer qu'en employant l'expression : « il ne dit pas qu'il avait la primauté (*nec... vindicavit sibi... ut diceret se primatum habere*), saint Cyprien avait implicitement reconnu à saint Pierre le droit de revendiquer cette primauté. Il ajouta : « Si nos adversaires objectent que, dans la pensée de Cyprien, saint Pierre ne revendiqua pas la primauté parce qu'il ne l'avait pas, saint Augustin va leur répondre. » Et il cita le passage qu'on a lu où saint Augustin commente le texte du saint évêque de Carthage.

Qu'allait faire Marc-Antoine pour ébranler le monument élevé par Bellarmin? Sa tactique ordinaire fut de restreindre la portée des témoignages qu'on lui mettait sous les yeux. « Le dernier des monarchistes, dit-il, Bellarmin a recueilli les dépositions d'un grand nombre de Pères, tant grecs que latins, qui semblent être favorables à la monarchie de Pierre. Je vais les rapporter moi-même... en commençant par les textes qui se bornent à attribuer à Pierre une primauté personnelle... [2] » Il examina, en effet, l'un après l'autre, les extraits cités par l'auteur des *Controverses*, et presque toujours il déclara n'y trouver que l'attribution à saint Pierre d'une prééminence sans autorité. Lisait-il dans saint Basile que Pierre était au-dessus des autres apôtres, il s'écriait : « Nous reconnaissons nous-mêmes que Pierre a été supérieur aux apôtres en tant qu'il avait sur eux une priorité de vocation et d'âge. » Lui

1. Saint Grégoire, *ep.* 5. 20. M. 77. 745.
2. *De republica ecclesiastica*, l. 10, t. 1, p. 109.

montrait-on dans saint Cyrille les formules « prince et chef des apôtres », il répondait : « Oui, Pierre fut le prince et le chef, en ce sens qu'il fut élu avant les autres et qu'il eut la prééminence. » Lui rappelait-on les textes qui proclament saint Pierre pasteur de l'Église, il répliquait que les autres apôtres avaient été, tout comme leur doyen, pasteurs de l'Église universelle, et que le ministère pastoral, même considéré à son degré suprême, n'avait pas été le privilège exclusif de Pierre. Des observations analogues revinrent à chaque instant sous sa plume; selon lui, les anciens docteurs avaient vu dans saint Pierre un doyen et rien de plus. Exception était faite pour le pape saint Léon, dont les tendances monarchistes étaient avouées. « En sa qualité d'évêque romain, dit Marc, Léon a payé son tribut à la faiblesse humaine et a cherché à rehausser sa dignité [1]. »

Pourtant l'archevêque renégat reconnu que l'extrait de saint Cyrille cité par saint Thomas et le sermon de saint Augustin faisaient du prince des apôtres autre chose qu'un doyen. Mais il se débarrassa de ces documents en leur déniant l'authenticité. Il déclara donc que le docteur angélique avait été induit en erreur par un faussaire et que sa citation de saint Cyrille était apocryphe [2]. Il ajouta que saint Augustin avait volontiers présenté saint Pierre comme la tête et le chef du collège apostolique, mais qu'il n'aurait jamais consenti à l'appeler tête et chef de l'Église, et que le sermon où se trouvait cette formule ne pouvait être de l'évêque d'Hippone [3].

Dans sa réponse à Marc-Antoine [4], Becan commença par rappeler que la tradition avait conféré à saint Pierre les titres suivants : *vicarium Christi, caput Ecclesiae, caput fidelium, pastorem gregis dominici, caput omnium apostolorum, prin-*

---

1. *De republica ecclesiastica*, l. 10, n. 22, t. 1, p. 117.
2. *Ibid.*, n. 16, p. 112 : « (quum) neque tale dictum in Cyrillo reperiatur, confictum ipsum facile crediderim et ab aliquo hieromonarchicorum ante Aquinatem dolo malo suppositum. » Marc semble ici ne pas être très sûr de son fait. Un peu plus loin, il présente la falsification comme certaine.
3. *Ibid.*, n. 21, p. 117.
4. *De republica ecclesiastica*, 2. 4 et suiv., p. 206.

cipem apostolorum, pastorem pastorum, coryphaeum apostolorum, verticem apostolorum, etc. Il apporta ensuite des extraits de saint Anselme, de saint Bernard, de saint Éphrem, de Cassien, de Maxime, de l'empereur Léon, de Hugues de Saint-Victor, dans lesquels se retrouvait l'un ou l'autre des titres qu'on vient de lire. Toutefois, ce fut surtout saint Augustin qui retint son attention. Il cita de ce docteur une demi-douzaine de textes. Parmi ces témoignages, les plus importants avaient déjà été apportés par Bellarmin; les autres proclamaient saint Pierre le représentant de l'Église. En somme, Becan laissa dans le *statu quo* la démonstration patristique de la primauté de saint Pierre.

Le second adversaire de Marc-Antoine, Coeffeteau, serra de plus près les objections qu'il se proposait de réfuter [1]. Disons d'abord qu'il crut devoir abandonner quelques-unes des preuves présentées par Bellarmin. Il lâcha le sermon 124 de saint Augustin. Il sacrifia même le texte de la *Chronique* d'Eusèbe, auquel Marc-Antoine n'avait pas osé toucher, et il reconnut que l'évêque de Césarée n'avait pas appelé saint Pierre « le premier pontife des chrétiens ». Toutefois dans l'ensemble des cas, il prit la défense de l'auteur des *Controverses* contre la critique de Marc. Il maintint, par exemple, l'authenticité du texte de saint Cyrille, par cette raison que le royaume de Naples, grâce à ses attaches avec la Grande-Grèce, avait possédé, pendant tout le moyen âge, des manuscrits des Pères orientaux inconnus du reste de l'Occident, et que saint Thomas, qui avait passé ses premières années dans ce pays, avait pu, sans difficulté, se procurer ces documents. Surtout, il défendit la portée des textes allégués par Bellarmin. « Laissons de côté, dit-il, le passage de la *Chronique* d'Eusèbe qui, en effet, n'est pas rapporté par Cassiodore. Aussi bien, l'*Histoire ecclésiastique* du même docteur nous offre un témoignage incontestable qui nous montre le cas que faisait Eusèbe de saint Pierre... Cet apôtre y est appelé προήγορον. Nos adversaires prétendent que ce terme désigne simplement celui qui parle le premier. Ils doivent au moins concéder que Pierre était le

1. *Pro sacra monarchia*... l. 10.

porte-parole des apôtres. Or comment l'archevêque de Spalatro expliquera-t-il cette prérogative, sinon parce que Pierre était, selon le mot de Chrysostome, le chef et le coryphée des apôtres?... Notre extravagant raisonneur prétend que l'endroit de saint Grégoire de Nazianze où nous lisons que les fondements de l'Église furent confiés à la foi de Pierre, n'est pas un obstacle à l'égalité des apôtres. Comment ne pas voir que le bon sens lui fait défaut? D'ailleurs Grégoire loue la modestie des autres disciples qui ont consenti au privilège de Pierre. Mais quelle modestie ont-ils pu avoir, si Pierre n'a rien reçu de particulier?... De même, là où Épiphane dit que Pierre fut choisi pour être le chef des disciples, l'archevêque de Spalatro, toujours en délire, prétend que ce titre de chef doit être entendu d'une préséance sans juridiction que possédait Pierre en vertu de sa priorité d'âge et d'élection. Or, il a reproché plus haut à saint Épiphane d'avoir fait d'André l'aîné de Pierre. A-t-il donc oublié ce reproche?... » Et il continua sur ce ton la critique de Marc-Antoine qui était la défense de Bellarmin. Chemin faisant, il enrichit de quelques unités la liste des attestations patristiques de la primauté de Pierre. Il cita, par exemple, cette maxime extraite des lettres de saint Augustin [1]. « Pierre, le chef des apôtres, le portier du ciel, le fondement de l'Église, » maxime attribuée par saint Augustin à un théologien romain (inconnu) et qui, par conséquent, n'était pas l'expression de la pensée de l'évêque d'Hippone, mais qui était du moins l'écho de la théologie romaine. Quand il eut achevé sa réfutation, il apporta une longue liste de formules patristiques où la prééminence de saint Pierre était proclamée et qui, presque toutes, ont déjà passé sous nos yeux dans la discussion patristique du *super hanc petram*, du *tibi dabo claves* et du *pasce oves*.

Un demi-siècle plus tard, Launoi [2] prouva que la démonstration patristique de la primauté de saint Pierre présentée par saint Thomas, dans son opuscule *Contra errores graecorum*, reposait sur une mystification et que le texte de saint Cyrille, emprunté par Bellarmin au livre du docteur angélique était

1. *Ep.* 36. 21, M. 33. 145.
2. *Ep. ad Formentinum*, 5. 9.

l'œuvre d'un faussaire. De ce chef, la thèse de l'auteur des *Controverses* perdit un appui que Coeffeteau s'était efforcé de maintenir. Elle en perdit un autre avec le sermon 124 *De tempore* de saint Augustin, que Coeffeteau avait déjà répudié et qui fut définitivement relégué par les bénédictins parmi les pièces apocryphes. La critique démontra également que le passage de la *Chronique* d'Eusèbe où saint Pierre est appelé « le premier pontife des chrétiens » n'avait aucun titre à l'authenticité et que Coeffeteau avait eu raison de l'abandonner. A part ces légères corrections, la démonstration patristique de la primauté de saint Pierre est restée telle que l'avait présentée Bellarmin ou, si l'on veut, telle que nous la trouvons dans Coeffeteau.

Cependant, ici comme dans l'Écriture, on rencontra çà et là quelques expressions embarrassantes. Ne lisait-on pas dans le *De unitate* de saint Cyprien : *Hoc erant utique et caeteri apostoli quod fuit Petrus pari consortio praediti honoris et potestatis* [1] ? Saint Jérôme, après avoir présenté l'Église comme bâtie sur Pierre, n'ajoutait-il pas : *Licet idipsum in alio loco super omnes apostolos fiat et cuncti claves regni coelorum accipiant et ex aequo super eos Ecclesiae fortitudo solidetur, tamen propterea unus eligitur ut, capite constituto, schismatis tolleretur occasio* [2] ? Du reste, les peintures et les médailles des premiers siècles ne plaçaient-elles pas fréquemment saint Paul à la droite de saint Pierre?

A partir de Sander [3], presque tous les théologiens discutèrent plus ou moins longuement les textes de saint Cyprien et de saint Jérôme.

Stapleton [4] expliqua qu'il fallait distinguer dans les apôtres le pouvoir épiscopal qui accordait à saint Pierre une juridiction plus étendue qu'aux autres apôtres et le pouvoir apostolique qui donnait les mêmes droits sur les fidèles à tous les apôtres, sans préjudice toutefois de la primauté de saint Pierre. Il ajouta que les formules de saint Cyprien *hoc erant utique...*

1. *De catholicae Ecclesiae unitate*, 4, Hartel, I. 213.
2. *Adv. Jovinian.*, I. 26, M. 23. 247.
3. *De visibili monarchia Ecclesiae*, 6. 4, p. 194.
4. *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio*, VI. 7, p. 216

exprimaient exactement la nature du pouvoir apostolique. Il souligna, du reste, avec soin la suite du texte de l'évêque de Carthage : *sed exordium ab unitate proficiscitur et primatus Petro datur*, où la prééminence de saint Pierre sur les autres apôtres était nettement accentuée. Les mêmes observations lui servirent à expliquer les paroles de saint Jérôme dans lesquelles il releva aussi les mots : *ut capite constituto.* Quant au spectacle qu'offraient certaines médailles, Bellarmin en présenta plusieurs solutions [1]. Il fit d'abord observer que, dans l'antiquité, l'inférieur marchait souvent à la droite du supérieur en le précédant un peu, et qu'on avait pu, par conséquent, donner la droite à saint Paul pour indiquer qu'il marchait devant saint Pierre et lui préparait la voie. Puis, passant à un autre ordre d'idées, il rappela que saint Paul l'avait emporté sur saint Pierre sous le rapport de l'activité littéraire et des labeurs de l'évangélisation. Et cette constatation l'amena à conjecturer que l'Église, qui met, dans sa vénération, plusieurs papes cano nisés au-dessous de simples prêtres comme saint Jérôme et saint Thomas, au-dessous même de certains saints non honorés du sacerdoce, cette remarque, dis-je, l'amena à conjecturer que l'Église avait pu saluer en saint Paul des mérites supérieurs aux mérites de saint Pierre.

En somme, le problème patristique des rapports de saint Pierre et de saint Paul ne souleva pas de graves difficultés, et Dupin [2] lui-même avoua qu'aucun des titres accordés à Paul ne s'opposait à la primauté de Pierre. Le texte de saint Cyprien ne se laissa pas résoudre aussi facilement. Nous venons de voir que Stapleton avait su tirer parti du membre de phrase : *primatus Petro datur*, qui corrige en effet assez bien le *hoc erant utique et caeteri apostoli quod fuit Petrus.* Mais, de bonne heure, l'authenticité de ces mots fut discutée. Marc-Antoine déclara sans hésitation qu'ils étaient étrangers au texte primitif. Coeffeteau les défendit. Les critiques se rangèrent généralement du côté de Marc et rejetèrent le *primatus Petro datur*. Les théologiens, au contraire, crurent devoir le garder.

---

1. *De romano pontifice*, I. 27.
2. *De antiqua Ecclesiae disciplina*, diss. 4. 3, p. 321.

Ceux d'entre eux cependant qui tenaient à n'apporter que des témoignages acceptés par les adversaires, laissèrent celui-ci et se bornèrent à utiliser les mots : *sed exordium ab unitate proficiscitur*. Ce membre de phrase ne suffisait-il pas à contre-balancer le *hoc erant utique*? Il est vrai, dit-on, saint Cyprien a commencé par déclarer que tous les apôtres étaient égaux à Pierre ; mais il a immédiatement corrigé ce que cette assertion avait d'excessif en ajoutant : *sed exordium ab unitate proficiscitur*. Même si l'on rejette comme apocryphe le *primatus Petro datur*, il reste acquis, du moins, que le saint docteur de Carthage a écrit : « Le commencement part de l'unité. » Bellarmin, qui ne lisait sans doute pas dans son édition du *De Unitate* le *primatus Petro datur*, puisqu'il ne le mentionne pas, prouva par l'*exordium ab unitate* que, dans la la pensée de saint Cyprien, Pierre était le fondement de l'Église, et que le *hoc erant utique* ne devait pas être pris à la lettre [1]. Il ajouta, sous forme d'explication : « En proclamant que le début commence par l'unité, saint Cyprien n'a pas entendu établir simplement en faveur de Pierre une priorité chronologique ; il n'a pas voulu dire que cet apôtre avait été pendant quelque temps seul dépositaire du pouvoir, de manière à faire de lui le symbole de l'unité de l'Église ; il a voulu enseigner que l'Église a eu Pierre pour fondement. » Mais, sans tenir compte de l'observation de l'auteur des *Controverses*, Marc s'efforça de prouver que l'évêque de Carthage avait présenté saint Pierre comme le symbole et non comme le fondement de l'unité. Selon lui, chercher une autre pensée sous la plume de saint Cyprien, c'était se heurter à la déclaration si claire du *hoc erant* et à toute la suite de son texte, où on lisait que l'épiscopat est possédé solidairement par tous les évêques [2]. Coeffeteau, tout en réservant le problème de l'épiscopat, répliqua que Marc prêtait à saint Cyprien la théorie absolument invraisemblable de l'Église une sans principe d'unité [3]. D'ail-

1. *De romano pontifice*, l. 12.
2. *De republica ecclesiastica*, l. 10, p. 113.
3. *Pro sacra monarchia*, l. 10, p. 238. Voir aussi Becan, *De republica ecclesiastica*, 2. 7, object. I. Il explique que dans le *hoc erant utique et caeteri apostoli quod fuit Petrus*, saint Cyprien a en vue le collège apostolique

leurs il se retrancha derrière le *primatus Petro datur* qu'il reprocha à l'archevêque de Spalatro d'avoir rejeté sans raison. Plus tard, Rigault ainsi que Dupin maintinrent l'interprétation soutenue par Marc, et c'est elle que l'on rencontre chez les protestants. Les théologiens, de leur côté, gardèrent la position défendue par Coeffeteau. Nous retrouverons le texte de saint Cyprien quand nous aurons à traiter la question de la papauté [1].

---

tel qu'il était *avant* la collation de la primauté à Pierre. Il n'a pas de peine à prouver que tous les apôtres étaient alors égaux.

1. Voir, par exemple, Noel Alexandre, *In saec.* I, dissert. 4, § 3, n. 8.

CHAPITRE II

LA PERPÉTUITÉ DE LA PRIMAUTÉ DE SAINT PIERRE

La démonstration de la primauté de saint Pierre n'était pour les théologiens qu'une étape. Ce point une fois acquis, il s'agissait pour eux d'aller plus loin et de retrouver dans l'évêque de Rome l'héritier des prérogatives accordées par le Seigneur au prince des apôtres.

Mais était-il prudent de se lancer à la recherche du dépositaire de la primauté de saint Pierre avant de savoir si cette primauté était, dans la pensée du Sauveur, une institution permanente et non un privilège transitoire attaché à la personne de saint Pierre ? Et puis, avant de chercher sur le siège épiscopal de Rome les droits de saint Pierre, ne devait-on pas y chercher son épiscopat ? En d'autres termes, pouvait-on songer à présenter le pape comme l'héritier de la primauté de saint Pierre, sans avoir préalablement prouvé que cet apôtre devait avoir des successeurs dans sa primauté et qu'il avait fixé à Rome son siège épiscopal ? Ces deux questions précédaient, en effet, logiquement la démonstration de la primauté du pape. Toutefois on peut dire qu'elles trouvaient dans cette dernière une solution qui, considérée sur le terrain théologique, était suffisamment solide. Comment mieux prouver, en effet, la permanence d'une institution qu'en la constatant ? Et comment découvrir avec plus de certitude l'héritier du siège épiscopal de saint Pierre, qu'en montrant l'héritier de ses prérogatives ? Aussi, un bon nombre de théologiens négligèrent de fournir les preuves historiques de la venue de saint Pierre à Rome. Beaucoup surtout ne s'arrêtèrent pas à démontrer par l'Écri-

ture le caractère permanent de la primauté. Néanmoins, ceux qui tinrent à honneur de ne laisser aucune lacune abordèrent ces problèmes et les résolurent.

ARTICLE PREMIER. — DÉMONSTRATION SCRIPTURAIRE DE LA PERMANENCE DE LA PRIMAUTÉ DE SAINT PIERRE.

Dès 1521, Cajetan[1] traita cette question avec beaucoup de soin. Fidèle à la méthode des anciens scolastiques, il s'occupa d'abord de signaler les objections. La plupart des paroles adressées par le Christ à saint Pierre avaient, de l'aveu de tous les théologiens, un caractère exclusivement personnel. Quand, par exemple, Notre-Seigneur avait dit : « Retire-toi, Satan ; va au large ; m'aimes-tu plus que ceux-ci », il parlait à Pierre et non à ses successeurs. Dès lors, de quel droit s'avisait-on de mettre à part deux ou trois des expressions sorties de la bouche du Sauveur, pour leur donner le caractère d'une institution ? De quel droit surtout coupait-on en deux tronçons une seule et même formule, et disait-on que les mots : *aliquando conversus* visaient exclusivement saint Pierre, mais que le *confirma fratres tuos* s'étendait à ses successeurs ? Telle était la difficulté à résoudre. Cajetan la résolut au moyen du texte : *Pasce oves meas*. Il fit observer que, dans cet endroit, Pierre avait été investi d'une charge pastorale et que cette charge devait durer autant que l'Église, puisqu'elle était destinée à procurer le bien des âmes. Cette remarque lui fournit un critérium précieux. Il conclut que le *pastorale officium* devait servir de pierre de touche pour discerner la portée des paroles adressées au prince des apôtres et qu'une institution permanente se trouvait au fond de toutes les formules — mais d'elles seules — qui confirment à saint Pierre une charge pastorale.

Sander[2] et Stapleton[3] abordèrent, eux aussi, le problème

---

1. *De romani pontificis institutione et auctoritate*, 12, dans les *Opuscula*, (Lyon, 1581), p. 61.
2. *De visibili monarchia Ecclesiae*, 6. 8 (Louvain, 1571), p. 212.
3. *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio*, 6. 15 (Paris, 1582), p. 231. Déjà Sander dit : « petrae nomen ad aedificium quod sustentat... refertur ».

de la permanence de la primauté. L'auteur du *De visibili monarchia*, ici comme toujours, manqua de netteté et de précision. Stapleton procéda avec plus de méthode. Il apporta, en faveur de la permanence, huit arguments dont plusieurs, il est vrai, relevaient plutôt de la philosophie ou, si l'on veut, de l'analogie que de la théologie positive. On doit mentionner cependant l'appui que lui fournit le texte : *super hanc petram* qui a établi saint Pierre fondement de l'Église. Stapleton fit observer que le fondement d'une maison doit durer nécessairement autant que la maison elle-même, et que, par conséquent, la primauté de saint Pierre était une institution perpétuelle. Du reste, à l'exemple de Cajetan, il demanda sa preuve principale à *pasce oves*. « Pierre, dit-il, a été établi par le Christ pasteur de toutes les brebis. Or le pasteur est le chef ordinaire (c'est-à-dire permanent) de la bergerie, le chef sans lequel la bergerie ne saurait subsister. Certaines autres fonctions ont eu un caractère extraordinaire et exceptionnel : elles étaient instituées pour un temps, elles ne devaient pas durer toujours. Tels les apôtres, les prophètes, les évangélistes, les docteurs... Mais, puisque l'Église est une bergerie, elle ne peut se passer d'un pasteur, elle doit toujours en avoir un à sa tête. »

Après Stapleton, on se contenta généralement de démontrer la permanence de la primauté de saint Pierre par les faits, c'est-à-dire par les attestations patristiques de la primauté du pape et on abandonna comme superflue la preuve scripturaire qui établissait le droit. D'ailleurs les très rares théologiens qui firent exception à cette règle n'apportèrent aucune considération nouvelle et leurs travaux n'ont aucun titre à retenir notre attention [1].

---

1. Voir Cano, *De locis theologicis*, 6. 3, prop. 3. Il emprunte à Cajetan l'argument tiré du *Pasce oves*, à saint Bernard un argument tiré de l'Exode ; il s'embarque ensuite dans une longue dissertation dont le point de départ est l'établissement par Dieu d'un tribunal suprême dans la Loi ancienne. Bellarmin, *De romano pontifice*, 2. 12, utilise Cajetan, Stapleton et Cano.

ARTICLE II. — LE SÉJOUR ET L'ÉPISCOPAT DE SAINT PIERRE A ROME.

De bonne heure, certains érudits protestants travaillèrent à reléguer au rang des légendes la venue de saint Pierre à Rome. Ils empruntèrent leurs objections à deux sources principales : d'une part, aux données historiques fournies, soit par le livre des Actes, soit par l'épître aux Galates ; d'autre part, au silence de saint Luc et de saint Paul. Les Actes nous apprennent que le prince des apôtres assista au concile de Jérusalem qui eut lieu dix-huit ans après la passion du Sauveur ; saint Paul, de son côté, atteste avoir rencontré Pierre à Antioche quelque temps après le susdit concile et lui avoir résisté. Comment adapter à ce cadre historique le séjour à Rome ? Ce n'est pas tout. Saint Paul mentionne dans l'épitre aux Romains plusieurs membres de la communauté romaine et les salue. Il ne dit rien de saint Pierre. Ne doit-on pas conclure que Pierre n'était pas à Rome au moment où cette lettre fut écrite, c'est-à-dire, vers l'an 56 ? Et, puisque le même silence apparaît dans les épîtres écrites à Rome par l'illustre apôtre pendant sa captivité, ne doit-on pas conclure que, vers l'an 62, saint Pierre n'avait pas encore fixé sa demeure dans la future capitale du monde chrétien ? D'ailleurs si Pierre était venu à Rome, saint Luc ne l'aurait-il pas dit dans le livre des Actes ? Telles étaient les objections que les protestants opposèrent, dès le milieu du seizième siècle, à la croyance générale.

Pendant quelque temps, les réponses des théologiens ne furent pas exemptes de tâtonnements. Eckius se borna à apporter quelques textes de saint Optat et de saint Augustin[1]. Pighi[2] s'appuya surtout sur les fausses décrétales. Avec Sander[3] la théologie trouva, sur la question de la venue de saint Pierre à Rome, sa voie définitive. Les textes auxquels fit appel le savant apologiste anglais sont, à part quelques

1. *De primatu Petri adversus Ludderum*, 2. 29.
2. *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, 3, 13, p. 136.
3. *De visibili monarchia Ecclesiae*, 6. 10, p. 217. Voir aussi 7, p. 241.

variantes et quelques additions, ceux dont se servirent dans la suite les théologiens. Voici les principaux : « L'Église qui est réunie à Babylone vous salue[1] » ; « Pierre et Paul... après avoir fondé tous deux notre église de Corinthe et notre église de Rome, après avoir également inculqué dans nos cœurs et dans les vôtres les préceptes de la même doctrine, endurèrent en même temps le martyre[2] » ; « La très grande, très antique et très illustre église de Rome fondée par les très glorieux apôtres Pierre et Paul[3] » ; « Si vous êtes près de l'Italie, vous avez Rome... Heureuse église dans laquelle les apôtres ont répandu toute la doctrine, en même temps que leur sang[4] ! » ; « Néron, l'ennemi déclaré de Dieu et de la religion, s'occupe d'abord de faire mourir les apôtres qui étaient les chefs du peuple chrétien; il fait décapiter Paul à Rome même, et il fait crucifier Pierre[5] » ; « Au commencement du règne de Claude, l'apôtre Pierre vint à Rome... il enseigna la doctrine salutaire, il la confirma par des prodiges éclatants, et Rome commença à posséder des chrétiens[6] » ; « Pierre et Paul furent les premiers à venir à Rome ; tous deux étaient apôtres et évêques.[7] »

Sander ne se préoccupa pas de répondre aux objections des protestants. Cette lacune fut comblée par Panvinius[8] ; puis, à sa suite, par Bellarmin[9]. On lisait dans la *Chronique* d'Eusèbe, à l'année 42 de l'ère chrétienne : « Pierre le galiléen, après avoir fondé l'église d'Antioche, part à Rome où il prêche l'évangile et dont il reste évêque pendant vingt-cinq ans. » D'autre part, on savait par les Actes des apôtres que les juifs — et avec eux les chrétiens — furent expulsés de Rome vers l'an 50. En combinant l'une avec l'autre ces deux don-

1. *I Petri*, 5. 13, avec diverses considérations scripturaires et patristiques destinées à prouver que Babylone désigne Rome et donc que saint Pierre a écrit son épître à Rome.
2. Saint Denys de Corinthe, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, 2. 25.
3. Saint Irénée, *Haer.*, 3. 3. 3, M. 7. 850.
4. Tertullien, *Praescript.*, 36.
5. Eusèbe, *Chronic.*, ad ann. 44.
6. Orose, *Historiae*, 6. 7.
7. Saint Epiphane, *Haer.*, 27. 6, M. 41. 372.
8. *De primatu Petri*, 2. 2.
9. *De romano pontifice*, 2. 6.

nées chronologiques, on résolut sans peine toutes les difficultés. On posa en principe que saint Pierre était arrivé à Rome la seconde année du règne de Claude; qu'il y était resté sept ans; mais que l'édit de Claude l'avait obligé à quitter l'Italie en l'an 49; qu'il était alors retourné en Orient, et qu'il était revenu à Rome quelque temps avant son martyre, qui eut lieu en l'an 67. Dès lors, sa présence au concile de Jérusalem n'avait rien que de très explicable. Très explicable également était le silence observé par saint Paul dans ses épîtres. Comment aurait-il demandé aux Romains de saluer saint Pierre, ou comment aurait-il fait mention de cet apôtre dans les épîtres de la captivité, puisque saint Pierre était hors de Rome? Tout au plus pouvait-on s'étonner du silence de saint Luc. Mais ce silence lui-même s'expliquait parfaitement puisque les Actes n'avaient pas pour but de raconter l'histoire du prince des apôtres. Telles furent les solutions de Panvinius et de Bellarmin.

Mais, à cette époque, il ne suffisait pas d'avoir prouvé la venue ou même la mort de saint Pierre à Rome pour avoir cause gagnée. C'est qu'en effet, ceux des adversaires de l'Église qui admettaient le séjour du prince des apôtres dans la capitale du monde se rabattaient sur un autre point et soulevaient ailleurs des difficultés. Selon Calvin [1], saint Pierre était mort à Rome, mais il avait séjourné trop peu de temps dans cette ville pour en être l'évêque. Et Marc-Antoine [2], qui adopta cette doctrine, fit observer que saint Paul avait prêché la foi aux Romains avant saint Pierre et qu'il avait droit, plus que saint Pierre, au titre d'évêque de Rome. Bellarmin [3] se vit donc obligé de consacrer une thèse spéciale à l'épiscopat de saint Pierre à Rome. Becan [4] et Coeffeteau [5], en même temps qu'ils refirent la thèse de Bellarmin, comparèrent

1. *Institution de la religion chrétienne*, 4. 6. 15. Les Centuriateurs, 2. 10, p. 561, attaquent même le fait de la venue à Rome.
2. *De republica ecclesiastica*, 4. 1, surtout n. 9 à 15.
3. *De romano pontifice*, 2, 5.
4. *De republica ecclesiastica;* 3. 2, dans les *Opuscula theologica*, Paris, 1642, p. 934.
5. *Pro sacra monarchia*, 4. 1, p. 260.

les droits respectifs de saint Pierre et de saint Paul à l'épiscopat de Rome.

Voici les principaux matériaux que l'auteur des *Controverses* fit entrer dans sa démonstration : « Les bienheureux apôtres (Pierre et Paul), après avoir fondé et instruit l'Église (de Rome), chargèrent l'évêque Lin de l'administrer; à Lin succéda Anaclet, puis Clément, etc.[1] »; « Qu'ils déroulent sous nos yeux la liste de leurs évêques; qu'ils nous prouvent que l'évêque qui est en tête de cette liste a été installé soit par un apôtre, soit par un homme apostolique... L'église de Rome prouve que Clément a été investi dans sa charge par Pierre[2] »; « Ils osent naviguer vers la chaire de Pierre, vers l'église principale d'où est sortie l'unité sacerdotale[3] »; « Corneille fut ordonné évêque quand la place de Fabien, c'est-à-dire la place de Pierre, la chaire sacerdotale, fut vacante[4] »; « Pierre le galiléen, premier évêque des chrétiens, après avoir fondé l'Église d'Antioche, vient à Rome, y prêche l'évangile et en est évêque pendant vingt-cinq ans[5] »; « La série des évêques de Rome se déroule ainsi : Pierre et Paul, Lin, Clet, Clément, Evariste, Alexandre[6] »; « Tu sais bien que la chaire épiscopale de Rome a été confiée d'abord à Pierre[7] »; « Je parle au successeur du pêcheur, au disciple de la croix; je suis en communion avec votre béatitude, c'est-à-dire avec la chaire de Pierre[8] »; « Que t'a fait la chaire de l'Église romaine dans laquelle Pierre a siégé et dans laquelle Anastase siège aujour-

1. Saint Irénée, 3. 3, 3, M. 7. 850. Au n° 2 on lit : « Maximae et antiquissimae et omnibus cognitae a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae... » Bellarmin résume sans citer textuellement.

2. Tertullien, *De praescript.*, 32. M. 2. 41.

3. Saint Cyprien, *ep.* 59. 14, Hartel, I. 683 : « Navigare audent et ad Petri cathedram... ».

4. Saint Cyprien, *ep.* 55. 8, II., p. 630 : «... quum Fabiani locus, id est quum locus Petri... ».

5. Eusèbe, *Chronique*, ad annum 44.

6. Saint Epiphane, *Haer.*, 27. 6, M. 41. 372. Quelques lignes plus haut Epiphane dit en toutes lettres que Pierre et Paul furent les premiers évêques de Rome. Bellarmin ne cite pas ce texte.

7. Saint Optat, *De schismate*, 2. 2, M. 11. 947.

8. Saint Jérôme, *ep. ad Damasum*, 15. 2, M. 22. 355 : « Cum successore piscatoris... ».

d'hui? »; « Si l'on fait entrer en ligne de compte la succession des évêques, n'avons-nous pas plus de garanties, nous qui commençons par Pierre. C'est à cet apôtre, en effet, que le Seigneur a dit, en le prenant pour symbole de l'Église : *Super hanc petram*... A Pierre succéda Lin, à Lin Clément, à Clément Anaclet, à Anaclet Evariste, etc. [1] ».

Quant à Becan[2], il établit, à l'aide des témoignages suivants, que saint Pierre avait précédé saint Paul dans l'évangélisation des Romains : « Paul dit aux Romains qu'il veut les affermir, parce que Pierre avait été le premier à leur prêcher l'évangile[3] »; « Au commencement du règne de Claude, Pierre, apôtre de Notre-Seigneur Jésus-Christ, vint à Rome. Il prêcha à tous la foi, la confirma par des prodiges éclatants et Rome commença, à partir de ce moment, à posséder des chrétiens[4] »; « Quand les apôtres se partagèrent le monde pour l'initier à l'évangile, le bienheureux Pierre, prince des apôtres, fut destiné à Rome[5] »; « Nous voulons que tous les peuples, qui sont gouvernés par notre clémence, professent la religion qui a été enseignée aux Romains par le divin apôtre Pierre[6], » etc.

Mais ici se dressait une difficulté. Saint Epiphane, dans un texte que nous venons de rencontrer, ne disait-il pas que la liste des évêques de Rome débutait par Pierre et Paul? Saint Irénée ne déclarait-il pas que l'Église de Rome avait été fondée par les glorieux apôtres Pierre et Paul? Beaucoup de papes, du reste, ne s'étaient-ils pas donnés comme les successeurs de saint Pierre et de saint Paul? Dès lors ne devait-on pas conclure que, si saint Paul n'avait pas été le premier évêque de Rome à l'exclusion de saint Pierre, il avait au moins gouverné l'église romaine de concert avec le prince des apôtres? Coeffeteau[7] expliqua que saint Paul, sans être à propre-

---

1. Saint Augustin, *Contra litteras Petiliani*, 2. 118, M. 43. 300 : «... Et qua Petrus sedit... »; *ep.* 53. 2, M. 33. 196.
2. *De republica ecclesiastica*, 3. 1, p. 931.
3. Théodoret, *In Rom.*, 1. 11.
4. Orose, *Historiae*..., 6. 7.
5. Saint Léon, *serm.* 82. 3; *ep.* 119. 2.
6. Théodose, *De fide catholica.* Il cite encore Grégoire de Tours, *Histor. Franc.*, 1. 25.
7. *Pro sacra monarchia*, 4. 1. Voir aussi Becan, *De republica ecclesiastica*, 3, 2. 5 et 3, 2. 7.

ment parler évêque de Rome, avait exercé à Rome les pouvoirs épiscopaux qu'il exerçait partout à titre d'apôtre ; qu'il avait d'ailleurs collaboré avec saint Pierre à l'évangélisation de l'église romaine ; et qu'en somme les formules patristiques se justifiaient facilement pourvu qu'on ne les prît pas strictement à la lettre. Noël Alexandre[1] accorda que saint Paul avait pu être évêque de Rome, mais non avec la juridiction universelle dont saint Pierre avait seul la possession. Avant lui, Pierre de Marca[2] avait fait observer que la discipline des premiers temps autorisait la présence simultanée de plusieurs évêques dans la même ville, d'où il avait déduit que l'épiscopat romain de saint Paul n'avait rien qui dût surprendre. Pendant longtemps le problème de l'épiscopat de saint Paul préoccupa les controversistes. Puis peu à peu il s'évanouit. Au cours du dix-neuvième siècle, les théologiens n'eurent plus qu'à prouver contre les protestants de plus en plus sceptiques la venue de saint Pierre à Rome. Ils établirent ce fait avec les témoignages que nous connaissons.

ARTICLE III. — LA PRIMAUTÉ DE L'ÉVÊQUE DE ROME.

1. *Thèse de Bellarmin.*

On savait, pour en avoir fourni la preuve scripturaire, que, dans la pensée du Sauveur, la primauté confiée à saint Pierre avait le caractère d'une institution permanente. On savait également que le prince des apôtres avait établi son siège épiscopal à Rome et donc que l'évêque de la capitale du monde était le successeur de Pierre dans l'épiscopat. Restait à démontrer qu'il succédait aussi à Pierre dans la primauté, ou, si l'on veut, qu'il était l'héritier des prérogatives conférées par Notre-Seigneur au pêcheur galiléen. Tous les controversistes s'employèrent à établir cette démonstration dont chacun comprenait la souveraine importance. Toutefois nous

1. *In saec.* 1, dissert. 4. § 3.
2. *De singulari primatu Petri,* 18 : écrit en 1647 contre Arnauld, publié par Baluze en 1680.

nous retrouvons ici en face du même spectacle qui s'est déjà offert à nous. Eckius[1], Pighi[2] et Sander[3] n'arrivèrent qu'à d'indigestes dissertations dont la lecture pénible donne l'impression du chaos. Melchior Cano[4], qui procéda avec plus de méthode, accorda aux documents apocryphes une place trop considérable pour obtenir des résultats importants. Stapleton se contenta d'un résumé sans valeur[5]. Bellarmin, le premier de tous, après avoir accumulé une quantité énorme de matériaux, sut les classer, les mettre en ordre, les commenter et construire avec eux une thèse qui était autre chose qu'un entassement. C'est donc devant son œuvre que nous devons nous arrêter[6].

Les attestations de la primauté du pape y sont groupées sous onze rubriques différentes. La première attestation nous est fournie par la mort même de saint Pierre à Rome. Car enfin, ou bien les prérogatives du prince des apôtres n'ont été recueillies par personne, ou bien elles l'ont été par l'évêque de la ville où saint Pierre a rendu son dernier soupir. Et, puisque le caractère perpétuel de la primauté est enseigné par l'Écriture, il s'ensuit que l'évêque de Rome qui succéda à l'épiscopat de saint Pierre, succède aussi à cet auguste apôtre dans la possession de la primauté. A ce propos, Bellarmin, après avoir distingué le fait lui-même et le motif de la succession, explique que si saint Pierre n'avait choisi aucune ville pour y fixer son siège épiscopal, à sa mort l'Église aurait eu à désigner elle-même son chef. D'où il suit que si l'évêque

1. *De primatu Petri adversus Ludderum,* livres 2 et 3 tout entiers.
2. *Hierarchiae ecclesiasticae assertio,* 4. 9.
3. *De visibili monarchia,* 7, p. 258 et suiv.
4. *De locis theologicis,* 6. 4 et suiv. Le droit de l'évêque de Rome à la succession de saint Pierre est prouvé au chapitre 4 par : Anaclet, Evariste, Alexandre, Sixte I, Pie I, Victor, Zéphyrin, Marcel, Eusèbe, Melchiade, Marc, Jules, Damase, Innocent. Inutile de dire que jusqu'à Jules, tous les témoignages sont apocryphes. Celui de Damase l'est également. Le chapitre 5 sert une nouvelle liste sur laquelle se trouve le sermon 47 de saint Ambroise (apocryphe) et des textes de saint Cyrille et de saint Maxime, empruntés à l'opuscule de saint Thomas *Sur les erreurs des Grecs.*
5. *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio,* 6. 17.
6. *De romano pontifice,* 2. 12.

de Rome est, à l'exclusion de tout autre évêque, le détenteur de droit de la primauté, cela tient, non à l'institution première du Christ, mais à ce qu'il appelle « le fait de saint Pierre », c'est-à-dire à ce fait que saint Pierre, après avoir fixé son siège un instant à Antioche, l'a définitivement fixé à Rome. L'auteur des *Controverses* ajoute que l'évêque de Rome n'en est pas moins le chef de l'Église de droit divin, et cela parce qu'il exerce une fonction dont le caractère perpétuel repose sur la volonté du Sauveur. D'ailleurs, d'après une tradition qui a pour garants plusieurs docteurs, parmi lesquels saint Ambroise, ce serait Notre-Seigneur lui-même qui aurait prescrit à saint Pierre de rester à Rome pour y subir le martyre.

Quand cette première preuve de la primauté du pape est achevée, Bellarmin nous fait entendre les dépositions des conciles. Neuf de ces assemblées vénérables présentent leur profession de foi à la suprématie de l'évêque de Rome. Le concile de Nicée paraît le premier avec son sixième canon formulé en ces termes : « On doit rester fidèle à l'antique coutume en vigueur dans l'Égypte, la Lybie et la Pentapole, d'après laquelle l'évêque d'Alexandrie étend sa puissance sur ces pays, attendu que l'évêque de Rome procède de même [1]. » Après le sixième canon de Nicée vient la lettre des Pères du concile de Constantinople à Damase, lettre où on lit que le concile s'est assemblé sur l'ordre écrit du pape transmis par l'empereur et que Rome est la tête du corps ecclésiastique [2]. Ce sont ensuite les Pères du concile d'Éphèse, qui déclarent avoir condamné Nestorius, pour se conformer aux instructions du pape Célestin, et qui, n'osant pas se prononcer sur le cas de Jean d'Antioche, laissent à Célestin le soin de le juger [3]. De même, les Pères du concile de Chalcédoine nous apprennent qu'ils ont donné à saint Léon le titre d'évêque de l'Église

1. Hefele, *Histoire des conciles*, tr. fr., 1. 378.
2. Théodoret, *Hist. eccl.*, 5. 9, M. 82. 1212; Hefele, 2. 225.
3. Harduin, 1. 1422 ; Hefele, 2. 367 : « ... ἀναγκαίως καταπειθέντες ἀπό τε τῶν κανόνων καὶ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ ἁγιωτάτου πατρὸς ἡμῶν καὶ συλλειτουργοῦ Κελεστίνου τοῦ ἐπισκόπου τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας, δακρύσαντες πολλάκις, ἐπὶ τὴν σκυθρωπὴν κατ' αὐτοῦ ἐχωρήσαμεν ἀπόφασιν.

universelle[1] et qu'ils ont écrit en parlant d'Eutychès : « Il s'attaque, dans sa folie, à celui qui a reçu du Seigneur, la garde de la vigne, c'est-à-dire à votre Sainteté [2]. » Enfin les déclarations suivantes sont mises sous nos yeux : « Nous suivons le siège apostolique, nous lui obéissons. Ceux qui sont en communion avec lui sont en communion avec nous. Ceux qui sont condamnés par lui, sont condamnés par nous » (concile de Constantinople de 548) ; « Le siège (de l'évêque de Rome) domine sur tout l'univers ; il est la tête de toutes les églises » (septième concile œcuménique[3]) ; « L'Église romaine a, de par l'institution du Seigneur, la primauté du pouvoir ordinaire sur toutes les autres ; elle est la mère et la maîtresse de tous les fidèles du Christ » (concile de Latran de 1215)[4] ; « L'évêque de Rome est le vicaire du Christ, le successeur de Pierre, le chef de l'Église universelle » (concile de Lyon de 1274)[5] ; « Nous définissons que le siège apostolique et l'évêque de Rome a la primauté sur tout l'univers ; qu'il est le successeur du bienheureux Pierre, prince des apôtres ; qu'il est le vrai vicaire du Christ, le chef de toute l'Église, le père et le docteur de tous les chrétiens, et qu'il a reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans la personne du bienheureux Pierre, le plein pouvoir de paître, régir et gouverner l'Église universelle (Florence, 1439)[6].

Tout en présentant les textes qu'on vient de lire, Bellarmin les commente quand il y a lieu. Il observe notamment que les déclarations du second concile de Lyon et du concile de Florence ont été promulguées par l'Église latine de concert avec l'Église grecque. Il s'arrête surtout sur le sixième canon de

1. Les légats de Léon s'intitulèrent : « vicarii apostolici universalis Ecclesiae papae », titre que les Grecs traduisirent par τῆς οἰκουμενικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου. — Les Pères du concile donnèrent à Léon le titre de « archevêque et patriarche œcuménique de la grande Rome ». Voir Hefele, 3. 141.

2. Parmi les lettres de saint Léon, *ep.* 98. 2, M. 54. 953.

3. Lettre du pape Adrien à Irène. Harduin, 4. 79.

4. Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, Wurzbourg, 1865, n. 362.

5. Denzinger, *Enchiridion*, n. 389.

6. Denzinger, *Enchiridion*, n. 589.

Nicée. Que veut dire la formule finale : « *quoniam quidem et episcopo romano parilis mos est ?* Rufin la traduit : L'évêque d'Alexandrie gardera sa juridiction sur l'Égypte, tout comme l'évêque de Rome sa juridiction sur les églises suburbicaires [1]. Théodore Balsamon et Nil ont interprété : tout comme l'évêque de Rome a autorité sur tout l'Occident. Bellarmin objecte que ces deux explications n'ont dans le texte aucun appui et qu'elles sont d'ailleurs invraisemblables, attendu qu'elles établissent un lien absolument artificiel entre la juridiction exercée par l'évêque de Rome et celle qui est réclamée par le concile pour l'évêque d'Alexandrie. Il conclut que l'on doit traduire : L'évêque d'Alexandrie gardera sa juridiction sur l'Égypte, parce que l'évêque de Rome a coutume de la lui reconnaître. Il fait observer que cette interprétation, qui met en lumière la primauté de l'évêque de Rome, a été soutenue dès le neuvième siècle par le pape Nicolas [2] dans sa lettre à Michel. Il note également que le texte du sixième canon de Nicée donné par les éditions imprimées est tronqué, et que le texte complet est celui qui fut lu au concile de Chalcédoine, par le légat du pape, en ces termes : « L'Église romaine a toujours eu la primauté. On doit rester fidèle à l'ancienne coutume [3]... »

Après les conciles, c'est au tour des papes de venir attester la primauté qui est la leur [4]. Ils se présentent en foule pour déposer ; mais les protestants récusent la plupart de ces dépositions, sous prétexte qu'elles sont consignées dans des dé-

---

1. Voici le texte de Rufin, *Hist. eccl.*, I. 6, M. 21 473 : « Et ut apud Alexandriam et in urbe Roma vetusta consuetudo servetur ut vel ille Egypti vel hic *suburbicariarum ecclesiarum* sollicitudinem gerat. »

2. *Ep. ad Michaëlem imperatorem*, 86, M. 119. 950. Nicolas déclare que le sixième canon de Nicée n'a procuré aucun accroissement, mais que « potius ex ejus forma quod alexandrinae ecclesiae tribueret particulariter, sumpsit exemplum ».

3. En effet, dans la seizième session de Chalcédoine, le légat romain Paschasinus présenta son exemplaire des canons de Nicée où le sixième canon était rédigé en ces termes : « Quod Ecclesia romana semper habuit primatum ; teneat autem et Ægyptus... » Les anciennes versions latines donnent généralement le même texte, mais sans la particule *quod.* Voir HEFELE, *Histoire des conciles*, tr. fr. 3. 137.

4. *De romano pontifice*, 2. 14.

crétales apocryphes — ce sont celles des papes des trois premiers siècles — ou bien parce que leurs auteurs étaient des incarnations de l'Antéchrist — ce sont celles des papes postérieurs à saint Grégoire. Bellarmin proteste : Il déclare que les décrétales pontificales des trois premiers siècles, si elles ne méritent pas une confiance absolue, sont du moins plus anciennes que ne le veulent les protestants. Il s'élève surtout avec force contre l'assertion impie qui transforme tous les papes depuis saint Grégoire en suppôts de Satan. Toutefois, pour mieux atteindre ses adversaires, il descend sur leur terrain et il n'appelle à témoigner que les papes du troisième au sixième siècle.

Nous entendons d'abord saint Jules dire aux Orientaux au sujet de saint Athanase : « Ignorez-vous que la coutume est de nous écrire pour qu'une décision soit portée en toute justice ? Si quelque soupçon venait à s'élever là-bas contre un évêque, vous deviez en référer à notre église... Ce que je vous dis, c'est ce que nous avons reçu de l'apôtre Pierre [1]. » Ensuite vient Damase, qui écrit aux Orientaux : « En accordant au siège apostolique le respect qui lui est dû, vous avez agi dans votre intérêt [2]. » Le même pape écrit encore aux évêques de Numidie : « Dans les affaires douteuses, n'omettez pas, selon la coutume, de nous en écrire à nous qui sommes la tête [3]. » Sirice parle en ces termes à l'évêque espagnol Himère : « Nous portons sur nos épaules tous les fardeaux, ou plutôt c'est le bienheureux apôtre Pierre qui les porte, lui qui nous défend et nous protège en toutes choses, puisque

---

1. *Epist. ad Antiochenos*, 22, M. 8. 905. Voici le passage : « Oportuit omnibus nobis scripsisse, ut ita ab omnibus quod justum esset decerneretur. Episcopi enim erant qui patiebantur, nec vulgares Ecclesiae, sed quas ipsi apostoli per se gubernàrunt. Cur autem de alexandrina potissimum ecclesia nihil nobis scriptum est? An ignoratis hanc esse consuetudinem ut primum nobis scribatur et hinc quod justum est decernatur? Sane si qua hujusmodi suspicio in illius urbis episcopum cadebat, ad hanc ecclesiam scribendum fuit... Nam quae accepimus a beato Petro apostolo, ea vobis significo, non scripturus tamen quod nota apud omnes ea existimem, nisi quae gesta sunt nos conturbassent. » Bellarmin commence à *an ignoratis*.

2. *Ep.* 7, M. 13. 370.

3. Fausse décrétale, inexactement citée, M. 13. 425.

nous sommes ses héritiers... Nous avons donné une réponse à toutes les questions que vous avez adressées à l'Église romaine comme à la tête de votre corps [1]. » Innocent écrit itérativement aux évêques de Macédoine [2] et au concile de Carthage que l'Église romaine est « la tête de toutes les églises [3] ». Il dit au concile de Milève que l'Église romaine a « la sollicitude de toutes les églises » et que les évêques d'Afrique, en la consultant, « ont suivi la règle antique [4] ». On lit dans la lettre de saint Léon à l'évêque de Thessalonique Anastase : « Suivant la conduite tenue par mes prédécesseurs à l'égard des tiens, je t'ai délégué mon autorité, afin que tu nous aides dans les soins que nous devons avoir, de par l'institution divine, pour toutes les églises. » Toujours et partout ce même pape fait entendre le langage de l'autorité. Il dit, par exemple, à Anatole de Constantinople : « Nous vous avons prescrit l'exécution de notre sentence ». Il écrit à Dioscore d'Alexandrie : « Nous voulons que vous observiez ce que nos pères ont été fidèles à observer. » Et les évêques d'Afrique reçoivent de lui cet avertissement : « Nous pardonnons pour une fois ; mais si pareil fait se renouvelle, il ne restera pas impuni. » Enfin c'est encore lui qui s'adresse en ces termes à la ville de Rome : « Le siège de Pierre a fait de toi la tête du monde et t'a donné dans l'ordre religieux un empire qui dépasse ton empire terrestre [5]. » Gélase écrit aux évêques de

---

1. *Ep.* I. 1, M. 13. 1133. Bellarmin cite aussi un autre endroit de la même lettre (n. 20, p. 1146) où Sirice félicite Himère de s'être adressé, pour l'éclaircissement de ses difficultés, à l'Église romaine : « ad romanam Ecclesiam utpote ad *caput tui* corporis retulisti. »

2. *Ep.* 17. 1, M. 20, 527 : « quasi ad *caput* ecclesiarum. »

3. *Ep.* 29. 1, M. 20, 583. Les autres églises doivent puiser au siège apostolique, « velut de natali suo *fonte* aquae cunctae procederent et per diversas totius mundi regiones puri latices *capitis* incorrupti remanerent. »

4. *Ep.* 30. 2, M. 20, 590 : « ... in quam (sedem apostolicam)... sollicitudo manet omnium ecclesiarum... antiquae scilicet regulae formam secuti. » Avant les textes d'Innocent, Bellarmin cite deux textes de Zosime (*Ep.* 9. 4, M. 20. 672). Le dernier menace de déposition les prêtres qui seraient ordonnés contrairement à la loi rappelée par le pape. Le premier charge Hésychius de faire connaître la lettre pontificale à tous les évêques de son pays.

5. *Ep.* 14. 1, M. 54. 668 ; *ep.* 85. 1, M. 54. 923 ; *ep.* 9. 1, M. 54. 624 :

Dardanie : « Toute l'Église sait que le siège du bienheureux apôtre Pierre a le droit de délier tout ce qui a été lié. Il a le droit de juger toutes les églises et personne ne peut reviser ses arrêts [1]. » Jean II félicite Justinien de son respect pour le siège romain « dont le fondateur, c'est-à-dire le prince des apôtres, a reçu du Seigneur l'ordre de paître les brebis, et que les règles des Pères ainsi que les ordonnances des princes s'accordent à proclamer la tête de toutes les églises [2]. » Félix IV proclame que le siège apostolique est la tête et que toutes les églises en dérivent. Anastase II et Pélage II [3], qui enseignent la même doctrine, rattachent la primauté de Rome à l'institution du Sauveur. Non moins que saint Léon, le pape saint Grégoire [4] parle en supérieur. Il écrit à l'évêque de Syracuse : « Qui donc a des doutes sur la soumission que l'église de Constantinople doit avoir à l'égard du siège apostolique? Le très pieux empereur et l'évêque de cette ville, notre frère, conviennent eux-mêmes de ce devoir. » Il dit dans une lettre à Gennade : « Vous laisserez tous ceux des évêques du concile de Numidie qui en auront le désir, se rendre au siège apostolique et vous vous opposerez à ceux qui voudraient les en empêcher. » Et on lit dans sa lettre aux évêques de l'Hellade : « Sachez que nous avons conféré le pallium à notre frère Jean l'évêque de Corinthe : vous lui serez soumis. »

Telles sont, à deux ou trois exceptions près, les dépositions que Bellarmin a recueillies de la bouche des souverains pontifes. Ici encore l'auteur des *Controverses* éclaire çà et là les textes par des commentaires. Il montre que saint Léon prend vraiment vis-à-vis des évêques le ton du commandement, et il réfute ainsi la thèse de Calvin qui attribuait à ce pape un simple rôle d'arbitre dans les conflits épiscopaux. Il rappelle

---

ep. 12. 5, M. 54. 652; *serm.* 82. 1, M. 54. 423. Bellarmin cite encore après la lettre 85. 1, la lettre 119. 4, M. 54. 1044. Voici le texte latin du sermon : « Per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta, latius praesides religione... divina quam dominatione terrena ».

1. *Ep.* 12, M. 59. 66.
2. *Ep.* 2, M. 66. 17.
3. *Ep.* 6, M. 72. 741, fausse décrétale.
4. *Ep.* 9. 12, M. 77. 957; I. 74, M. 77. 529; 5. 58, M. 77. 793. Bellarmin cite encore *ep.* 2. 52, M. 77. 597.

que la vertu de saint Grégoire est reconnue des Grecs eux-mêmes qui rendent un culte à ce pape, et cette remarque lui permet de réfuter une autre objection de Calvin, qui accusait Grégoire de s'être arrogé indûment un droit de correction à l'égard des autres évêques. Il rappelle que saint Augustin n'a parlé qu'avec respect d'Innocent et ce fait l'autorise à fermer la bouche aux Centuriateurs qui s'indignaient de l'arrogance du pape Innocent. Mais il semble attacher la plus grande importance à la lettre du pape Jules. « Ce pape, dit-il, déclare avoir le droit de juger les causes des évêques, même s'ils appartiennent à l'Orient, même s'ils sont patriarches, comme c'était le cas pour saint Athanase. Il déclare tenir ce droit du bienheureux Pierre et il ajoute que personne n'en ignore. Que répondre à cela ? L'auteur, qui est un saint, appartient à la plus haute antiquité ; sa lettre est authentique, elle est rapportée par saint Athanase ; les termes sont d'une clarté limpide. »

Une troisième série de témoins est introduite. Ce sont les Pères : d'abord les Pères grecs [1], puis les Pères latins. Saint Ignace [2] ouvre la marche, avec cet en-tête de son *Épître aux Romains :* « Ignace à l'église sainte qui préside dans la région des Romains ». « Pourquoi, demande Bellarmin, Ignace dit-il que cette église préside, sinon parce qu'elle est la tête de toutes les autres ? » Puis vient saint Irénée [3] avec son célèbre texte : « Il est nécessaire à toute église, c'est-à-dire à tous les fidèles, où qu'ils soient, de s'accorder avec cette église à cause de sa principauté principale, avec cette église, dis-je, dans laquelle la tradition apostolique a été conservée par les fidèles du monde entier ». « Remarquez, dit Bellarmin, le *necesse est,* le *omnem convenire Ecclesiam,* le *propter potentiorem principalitatem,* et le *in qua semper ab his qui*

1. *De romano pontifice,* 2. 15.
2. Funk, *Patres apostolici*² (Tubingue, 1901), I. 252.
3. *Haer.,* 3. 3, 2, M. *Patr. gr.,* 7. 848. Voici ce texte : « Ad hanc enim ecclesiam, propter potiorem principalitatem, necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio. » Bellarmin commence plus haut sa citation : « Maximae et antiquissimae et omnibus cognitae... ».

sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio. Saint Irénée déclare que l'on peut confondre les hérétiques avec la doctrine de l'Église romaine, parce que toutes les églises doivent s'accorder avec elle et parce que toutes dépendent d'elle comme de leur tête et de leur source... Or, qu'il soit nécessaire à tous les chrétiens de dépendre de l'Église romaine, Irénée le prouve, d'abord *a priori*, parce que cette église a reçu la primauté, puis *a posteriori* parce que tous les fidèles ont conservé la foi dans cette église, c'est-à-dire en union avec cette église comme avec leur tête et leur mère. »

A la suite de saint Ignace et de saint Irénée, onze témoins défilent devant nous et proclament la croyance de l'Église grecque à la primauté de Rome. Saint Épiphane [1] raconte que les deux évêques Ursace et Valens allèrent à Rome demander pardon au bienheureux Jules de leur erreur et de leur faute. Saint Athanase, qui rapporte le même fait, nous apprend aussi que l'un de ses prédécesseurs, Denys d'Alexandrie [2], fut dénoncé pour sa doctrine à Denys de Rome. Enfin un extrait de sa lettre au pape Félix nous est mis sous les yeux, où il déclare que les évêques de Rome ont la sollicitude de toutes les églises [3]. Cette dernière pensée revient sous la plume de Sozomène [4] et d'Acace [5]. Saint Chrysostome [6] et Théodoret [7] demandent, l'un au pape Innocent, l'autre au pape Léon, de venir à leur secours. « Donnez-moi ordre, dit Théodoret, de me rendre vers vous et de vous exposer ma doctrine. » « Je vous prie, dit Chrysostome, cassez les décisions injustes qui ont été prises contre moi; faites que leurs auteurs soient soumis aux peines ecclésiastiques... Toutefois, s'ils acceptent les remèdes, je demande qu'ils ne soient pas exclus de l'É-

1. *Haer.*, 68. 9, M. 42. 197.
2. *De sententia Dionysii*, 13, M. 25. 500.
3. Lettre apocryphe, dans M. *Patr. lat.*, 13. 11.
4. *Hist. eccl.*, 3. 7, M. 67. 1049.
5. M. *Patr. lat.*, 58. 46, lettre d'Acace au pape Simplicius. Elle débute ainsi : « Sollicitudinem omnium ecclesiarum, secundum apostolum, circumferentes, nos indesinenter hortamini... »
6. *Ep.* I. 1, *ad Innocentium*, M. 52. 529.
7. Parmi les lettres de saint Léon, *ep.* 52. 4, M. 54. 852.

glise. » Saint Basile[1] désire que Rome envoie un inspecteur dans les églises d'Orient. Saint Grégoire de Nazianze[2] déclare que Rome a conservé la vraie doctrine sur Dieu, comme il convient à la ville qui commande à l'univers. Saint Cyrille d'Alexandrie[3] se comporte, dans l'affaire de Nestorius, comme l'exécuteur des ordres du pape Célestin. Et, dans un endroit de ses *Thesauri*[4] qui nous a été transmis par saint Thomas, le même docteur enseigne que le pontife romain est le chef auquel tous doivent obéir. L'empereur Justinien[5] lui-même atteste que l'Église de Rome est la tête de toutes les églises. »

Les Pères grecs sont entendus et cèdent la place aux Pères latins. Saint Cyprien[6] nous explique que l'origine de la vérité sur l'Église se trouve dans les paroles du Seigneur à Pierre : Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église. Pais mes brebis. Le même docteur enseigne « qu'il n'y a qu'un seul Dieu, un seul Christ, une seule Église, une seule chaire fondée sur Pierre par la parole du Seigneur. » Saint Optat[7] déclare que l'une des prérogatives de la vraie Église est la chaire de Pierre. Saint Ambroise[8] rappelle que son frère Satyre « demanda à un évêque s'il était en communion avec les évêques catholiques, c'est-à-dire avec l'Église romaine ». « Pourquoi, demande Bellarmin, les évêques catholiques sont-ils ceux qui communient avec l'Église romaine, sinon parce que Rome est la tête de l'Église catholique ? » L'évêque de Milan[9] dit ailleurs que l'Église, qui est la maison de Dieu, a, au moment où il écrit, Damase pour chef. Il dit aussi qu'il prend en tout modèle sur l'Église romaine[10].

1. *Ep.* 69. 1, M. 32. 432.
2. *Carmen de vita sua*, vers. 568, M. 37. 1065.
3. *Ep. ad Celestinum*, parmi les lettres de Célestin, *ep.* 18, M. 50. 448.
4. Dans le livre de saint Thomas, *Contra errores Graecorum*.
5. *Lettre au pape Jean* II, M. *Patr. lat.*, 66. 14.
6. *De catholicae Ecclesiae unitate*, 4; *Ep.* 43. 5 (Hartel, I. 594). Bellarmin cite encore : *ep.* 59. 5 (Hartel., I. 672) où l'on voit que l'hérésie a sa source dans ce fait qu'on cesse d'obéir à l'évêque de Dieu; *ep.* 45. 1 (H. I. 599) où est mentionnée l'unité de l'Église.
7. *De schismate*, 2. 2, M. 11. 947.
8. *De excessu fratris sui*, l. 47, M. 13. 1306.
9. *In I Tim.*, 3, 14, M. 17. 471.
10. *De sacramentis*, 3. 5, M. 16. 433.

Saint Jérôme[1] nous apprend qu'à l'époque où il était secrétaire du pape Damase, il avait à répondre « aux consultations synodales d'Orient et d'Occident ». « Vous voyez, observe Bellarmin, comment de tous côtés on consultait alors le siège apostolique. » Le même docteur[2] écrit de son désert de Chalcis au pape Damase : « Je parle au successeur du pêcheur, au disciple de la croix. Attaché au Christ, je suis en communion avec votre béatitude, c'est-à-dire avec la chaire de Pierre. Je sais que l'Église est bâtie sur cette pierre. Quiconque mange l'agneau hors de cette maison est un profane. Quiconque ne sera pas dans l'arche de Noé périra dans les eaux du déluge. » « Notez, dit Bellarmin, que Jérôme, qui était prêtre de l'église d'Antioche, se reconnaît cependant le sujet de l'évêque de Rome, et qu'il proclame Damase le successeur de Pierre... Érasme lui-même, qui pourtant n'est pas tendre pour l'Église romaine, reconnaît, dans sa note sur ce texte, que Jérôme semble bien ici soumettre toutes les églises au siège apostolique. » On lit dans une lettre de saint Augustin[3] que « la principauté de la chaire apostolique a toujours été en vigueur dans l'Église romaine ». Le même docteur[4] écrit au pape Innocent qu'il se croirait coupable de négligence, s'il ne consultait sur les affaires de l'Église celui qui occupe le siège apostolique. Il déclare ailleurs[5] qu'il s'est rendu à Césarée pour obéir aux ordres du vénérable Zosime, évêque du siège apostolique. « Saint Augustin, remarque Bellarmin, estime qu'il doit nécessairement obéir au pape Zosime. » Saint

---

1. *Epist. ad Ageruchiam*, 123, 10, M. 22. 1052 : « Ante annos plurimos, quum in chartis ecclesiasticis juvarem Damasum romanae urbis episcopum et orientis atque occidentis synodicis consultationibus responderem... »

2. *Ep.* 15, 2, M. 22. 356 : « ... Nullum primum nisi Christum sequens, Beatitudini tuae id est cathedrae Petri communione consocior. Super illam petram Ecclesiam aedificatam scio... » Bellarmin cite encore cet autre passage de la même lettre : « Quicumque tecum non colligit spargit. »

3. *Ep.* 43, 7, M. 33. 163 : « In romana Ecclesia semper apostolicae cathedrae viguit principatus. »

4. *Ep. ad Innocentium*, 176. 1, M. 33. 763.

5. *Ep. ad Optatum*, 190. 1, M. 33. 857.

Prosper [1], Victor de Vite [2], saint Vincent de Lérins [3], Cassiodore [4], Bède [5], saint Anselme [6], l'empereur Valentinien [7], Hugues de Saint-Victor [8] présentent l'Église romaine comme la tête des autres églises et le pape comme le père de l'Église universelle. Et saint Bernard [9] tient à Eugène III le langage suivant : « Qui es-tu? Tu es le grand prêtre, le pontife souverain, le prince des évêques, l'héritier des apôtres... Tu es celui à qui les clefs ont été remises, à qui les brebis ont été confiées. Il y a d'autres portiers du ciel, d'autres pasteurs pour les brebis. Mais tu es au-dessus d'eux, autant par tes fonctions que par ton nom. Eux, ils n'ont que le troupeau qui leur est assigné, chacun a le sien. Toi, tu as tous les troupeaux, tu es seul pasteur du troupeau universel... »

Après avoir fait entendre la voix des conciles, des pontifes romains et des Pères, Bellarmin nous met sous les yeux les actes des évêques de Rome. Et d'abord il rappelle le rôle que les papes ont joué dans les élections, les dépositions et les rétablissements d'évêques. C'est sa quatrième preuve de la primauté. Les papes ont institué des évêques : témoin ce texte de saint Léon dans une lettre à l'empereur Marcien, au sujet d'Anatole de Constantinople : « C'est assez que, grâce au secours que vous lui avez donné et à l'assentiment que j'ai accordé, il ait obtenu le siège épiscopal d'une si grande ville [10] » ; témoin cet autre texte de saint Grégoire : « L'évêque de Salone a été ordonné évêque à mon insu et à l'insu de mon représentant :

---

1. *Carmen de ingratis*, 10, M. 51. 97.
2. *De persecutione vandalica*, 2. 15, M. 58. 215.
3. *Commonitor*. 30, M. 50. 681.
4. *Ep. ad Jo.*, 2. 2.
5. *Hist. Angl.*, 2. 1, M. 95. 81.
6. *De Incarnat.*, 1, M. 158. 261.
7. *Epist. ad Theodosium* parmi les lettres de saint Léon, *ep.* 55, *M.* 54. 859 : « ... quatenus beatissimus romanae civitatis episcopus cui principatum sacerdotii super omnes antiquitas contulit, locum habeat de fide et sacerdotibus judicare. »
8. *De sacramentis*, 2. 3. 15, M. 176. 430.
9. *De consideratione*, 2, n. 15.
10. *Ep. ad Marcianum*, 104, 3, M. 54, 995 : « Satis sit praedicto quod vestrae pietatis auxilio et mei favoris assensu episcopatum tantae urbis obtinuit. »

pareil fait ne s'était pas présenté sous les anciens princes[1] »; témoin encore la confirmation que saint Léon donna, pendant le cours du concile de Chalcédoine, au choix de Maxime comme évêque d'Antioche. Les papes ont déposé des évêques. Nous le savons par Nicolas I[2] qui nous apprend que ses prédécesseurs ont déposé huit des patriarches de Constantinople. Nous le savons encore par Gélase[3], qui déclare que le siège apostolique condamna Dioscore, évêque d'Alexandrie[4]; par Théodoret qui raconte que le pape Damase déposa Flavien d'Antioche[5]; par les actes de Sixte III qui rapportent que ce pape déposa Polychrome, évêque de Jérusalem. D'ailleurs, dès le troisième siècle, saint Cyprien n'écrivait-il pas au pape Étienne : « Envoyez à la province et au peuple d'Arles des lettres déclarant que Marcien est déposé et qu'un autre doit être nommé à sa place[6] »? Les papes ont rétabli sur leurs sièges des évêques qui en avaient été chassés. Jules, par exemple, a rendu à leurs églises Athanase, Paul de Constantinople et Marcel d'Ancyre qui, tous trois, avaient été déposés par des conciles orientaux. Et Théodoret, que le Brigandage d'Éphèse avait privé de son siège épiscopal, fut reçu en ces termes par les Pères de Chalcédoine : « Le révérend évêque Théodoret doit entrer et prendre part au concile, parce que le très saint archevêque Léon lui a rendu son siège[7]. »

Une cinquième preuve de la primauté nous est signalée dans le pouvoir législatif exercé par le siège apostolique. Les papes ont possédé les diverses attributions du pouvoir législatif. Et d'abord ils ont fait des lois. Saint Léon, par exemple, termine sa lettre aux évêques de la Campanie, du Picénum et de la Tuscie par ces mots : « Je vous avertis que si quelqu'un de

1. *Epist. ad Constantiam*, V, 21, M. 77. 750.
2. *Ep. 86 ad Michaëlem*, M. 119. 943. Nicolas s'indigne qu'on ait déposé le patriarche de Constantinople Ignace sans le consulter; il affirme que de tous les patriarches qui ont été déposés, « vix horum aliquis sine consensu romani pontificis reperitur ejectus. »
3. *Epist. 13 ad episcopos Dardaniae*, M. 59. 67.
4. *Histor. eccl.*, 5. 23.
5. *Epist.* 68, 2, Hartel, 1. 744.
6. *De romano pontifice*, 2. 19.
7. Harduin, *Acta conciliorum*, 2. 498.

mes frères contrevient aux lois que je vous ai fait connaître, il sera déposé... Nous vous enjoignons d'observer les décrets d'Innocent et de tous nos prédécesseurs qui ont trait aux ordres ecclésiastiques et à la discipline. Les délinquants ne recevront aucun pardon [1]. » Le même pape écrit à Dioscore d'Alexandrie : « Nous voulons que vous observiez ce que nos pères ont été fidèles à observer [2]. » Le pape Hilaire déclare dans un concile romain : « Personne ne peut, sans péril pour son âme, mépriser les lois divines ou les décrets du siège apostolique [3]. » On lit également dans une lettre d'Anastase II : « Si vous voulez être en communion avec l'Église romaine, vous devez observer les prescriptions qu'elle a portées par son autorité apostolique. » Les papes ont accordé des dispenses. Saint Grégoire, par exemple, a autorisé pour les Anglais les mariages contractés à des degrés de parenté prohibés pour les autres pays. Il a de même autorisé les évêques de Sicile à ne se réunir en concile qu'une fois par an, alors qu'une loi portée par le cinquième concile prescrivait annuellement deux réunions épiscopales [4]. Avant lui, le pape Gélase avait formulé la théorie de la dispense et revendiqué pour le siège apostolique le droit de suspendre l'exécution des lois [5]. Enfin les papes ont infligé des censures. Innocent I a excommunié l'empereur Anastase ainsi que son épouse Eudoxie pour les punir de leur attitude à l'égard de saint Chrysostome [6]. Sans doute, saint Ambroise a pris une mesure analogue contre l'empereur Théodore; mais il s'est borné à interdire l'entrée de sa propre église, tandis que le pape est intervenu dans la ville de Constantinople. Le pape Grégoire II a excommunié l'empereur Léon [7]. Le pape Nicolas

---

1. *Ep.* 4, 5, M. 54. 611.
2. *Ep.* 9, 1, M. 54. 625.
3. *Ep.* 1, M. 58. 13.
4. *Ep.* 14. 17, M. 77. 1323 et 1327. Un peu plus haut, Bellarmin mentionne le privilège du monastère de Saint-Médard avec les menaces fulminées par saint Grégoire contre ceux qui violeraient ces privilèges (M. 77. 1332).
5. *Ep. ad episcopos Lucaniae*, 9. 1. M. 59. 18.
6. Bellarmin utilise ici une lettre apocryphe qu'il emprunte à Nicéphore et qu'on peut lire dans Migne, *P. L.* 20. 629 avec la note de Coustant.
7. Selon les historiens grecs Théophane (*Chronographia* ad ann. 13 Leonis Isauri), Cédrenus et Zonaras, le pape Grégoire II aurait excommunié

a infligé la même peine à Valdrad [1] ainsi qu'aux archevêques de Cologne et de Trèves [2]. Mais l'exemple le plus célèbre dans cet ordre de choses est celui qui a été donné par Victor [3]. Ce pape, en effet, excommunia les Asiatiques qui ne voulaient pas fixer au dimanche la célébration du jour de Pâques. Qu'on n'objecte pas que saint Irénée et beaucoup d'autres ont fait à ce sujet des observations à Victor. « Nous ne lisons nulle part, dit Bellarmin, que l'intervention d'Irénée et des autres ait amené Victor à changer d'avis. Et quand même il aurait rapporté sa sentence, Calvin n'y gagnerait rien. Nous répondrions que ce pape usa pour délier les Asiatiques du même droit qu'il avait exercé pour les lier. D'ailleurs les observations faites par Irénée et les autres, loin de diminuer la force de l'argument, l'augmentent plutôt. Car enfin, plus étaient nombreux ceux que Victor avait mécontentés, plus il leur eût été facile de mépriser sa sentence et de l'excommunier lui-même, s'ils n'avaient vu en lui qu'un évêque comme les autres et non leur chef et leur juge. Mais leur conduite prouve qu'ils avaient de Victor une tout autre idée. »

L'institution des vicaires du saint-siège fournit à Bellarmin une sixième preuve de la primauté [4]. Le pape saint Léon a institué Anastase de Thessalonique son vicaire pour l'Orient [5]. Le pape Célestin a confié à saint Cyrille le procès de Nestorius et l'a chargé d'administrer l'église de Constantinople après avoir déposé Nestorius [6]. Au dire du pape Gélase, Rome donna mission à Acace de Constantinople de déposer l'évêque d'Alexandrie et d'administrer l'Égypte [7]. Le pape Hormisdas a

---

Léon l'Isaurien et aurait soustrait l'Italie à sa domination. Bellarmin emprunte ce récit à Zonaras qui le tenait de Théophane.

1. Nicolas, *ep.* 93, M. 119. 972.
2. Nicolas, *ep.* 56, M. 119. 868 et Harduin, 5, 289, 573.
3. Eusèbe, *Hist. eccl.*, 5, 24. 9.
4. *De romano pontifice*, 2. 20.
5. Saint Léon, *ep.* 6. 2, M. 54. 17. Bellarmin parle aussi d'un certain Potentius que saint Léon aurait fait son vicaire pour l'Afrique. Il a mal lu la lettre 12, 12 de saint Léon (M. 54. 655) qui ne dit rien de semblable. Potentius est lui-même une altération de Lupicinus; comparer dans Migne les p. 655, 663.
6. *Ep. ad Cyrillum*, 11, 4, M. 50, 463.
7. *Ep.* 11, *M.* 59. 74. Gélase dit que Acace avait reçu du siège apostolique « curam illarum regionum delegatam » (il s'agit de l'Égypte).

fait de Saluste, évêque de Séville, son vicaire pour la Bétique et la Lusitanie [1]; saint Grégoire a investi des mêmes pouvoirs à l'égard de la Gaule l'évêque d'Arles Virgile [2]. « Or, dit Bellarmin, de même que les rois quand ils envoient des représentants dans les provinces prouvent leur autorité sur ces provinces... de même, le siège apostolique a prouvé sa haute juridiction sur toute l'Église en envoyant des vicaires dans les endroits les plus reculés de la catholicité. »

Nous apprenons que la primauté est encore attestée par les appels au siège apostolique [3]. Le concile de Sardique a autorisé les évêques frappés par leurs collègues à en appeler à Rome et il a décidé que ce recours aurait un effet suspensif [4]. Le pape Gélase est donc l'interprète fidèle de la vérité, quand il dit que les canons permettent d'en appeler de tous les jugements au jugement du siège apostolique, mais qu'on ne peut jamais en appeler de Rome à une autre juridiction [5]. Aussi voyons-nous saint Chrysostome déposé par Théophile d'Alexandrie en appeler au pape Innocent [6]. De même, Flavien de Constantinople, dans une situation analogue, a recours à saint Léon [7]. Du reste, ce ne sont pas les canons de Sardique qui ont donné naissance aux appels. Antérieurement à ce concile, saint Athanase, déposé par les Orientaux, s'adressa au pape Jules et fut rétabli par lui sur son siège. Au milieu du troisième siècle [8], les évêques d'Afrique Fortunat et Félix, déposés par saint Cyprien, se rendirent à Rome et demandèrent le secours du pape Corneille. Peu de temps après, l'évêque d'Espagne Basilides, déposé par ses collègues, en appela au jugement d'Étienne. Tels sont les faits que nous présente

1. *Ep.* 26, M. 63, 425.
2. *Ep.* 5. 54, M. 77. 785.
3. *De romano pontifice,* 2. 21.
4. Can. 3, 4 et 5, M. *Patr. lat.,* 8. 1320.
5. Gélase, *ep.* 13, M. 59. 66 : « ... Siquidem ad illam de qualibet mundi parte canones appellare voluerint, ab illa autem nemo sit appellare permissus. » Bellarmin se réfère aussi à *ep.* 4, M. 59. 28 : « Ipsi sunt canones qui appellationes totius Ecclesiae ad hujus sedis examen voluere deferri, ab ipsa vero nusquam prorsus appellari debere sanxerunt. »
6. *Ep. ad Innocentium,* 1. 1, M. 52. 529.
7. Libérat, *Breviarium,* 22, M. 68. 1040.
8. Saint Cyprien, *ep.* 59, 14 et *ep.* 67. 5, Hartel, 1. 683 et 739.

l'histoire. Et ces faits rendent un hommage éclatant à la suprématie de Rome, car il saute aux yeux que le tribunal auquel on demande de casser une sentence est supérieur à celui qui l'a portée.

Une huitième preuve de la primauté est tirée du principe en vertu duquel le pontife romain ne peut être jugé par personne [1]. Chacun voit facilement que ce principe une fois admis assure au pape la suprématie; de sorte que la question est uniquement de savoir s'il est bien attesté. Or quelle doctrine a de plus sûrs garants que celle-ci? Les conciles la proclament, témoin cette décision du concile de Sinuesse : « Le premier siège ne sera jugé par personne [2] »; cette autre du concile tenu à Rome par deux cent quatre-vingts évêques sous Sylvestre [3] : « Le premier siège ne sera jugé ni par l'empereur, ni par les rois, ni par le clergé, ni par le peuple »; cette troisième d'un synode romain tenu sous Sergius III : « Il n'est pas permis de prononcer une sentence contre le pontife »; et cette quatrième du concile romain qui eut lieu sous Adrien II [4] : « Nous lisons que le pontife romain a jugé les évêques de toutes les églises, nous ne lisons pas qu'il ait jamais été jugé »; témoin encore le concile de Chalcédoine [5] qui condamna Dioscore, surtout parce qu'il avait eu l'audace de prononcer une sentence contre le premier siège. Les pontifes romains la proclament, témoin cette parole de Gélase [6] : « Il y a, auguste empereur, deux pouvoirs à mener le monde, le pouvoir des pontifes et le pouvoir royal. Mais celui des pontifes l'emporte, puisqu'ils

---

1. *De romano pontifice*, 2. 26.
2. Dans Migne, *Patr. lat.*, 6. 13 et 18, pièce fabriquée.
3. *Constitutio Sylvestri*, 20, M. 8. 840, pièce fabriquée.
4. Harduin, 5. 864 : « Romanum pontificem de omnium ecclesiarum praesulibus judicasse legimus, de eo vero quemquam judicasse non legimus ».
5. Harduin, 2. 447. A la cinquième session, l'évêque de Constantinople Anatole qui affectait des sentiments orthodoxes, mais qui était au fond monophysite, voulut faire prévaloir la formule *Ex duabus naturis* aux dépens de la formule *In duabus naturis*. On lui objecta que le *Ex duabus naturis* était la formule chère à Dioscore qu'on avait condamné. Il répondit que Dioscore avait été condamné, non pas pour hérésie, mais pour avoir excommunié le pape Léon et pour n'avoir pas voulu obéir au concile.
6. *Ep*. 8, M. 59. 42.

doivent rendre compte des rois à Dieu. Vous savez bien que vous êtes soumis à leur jugement, mais que vous ne pouvez les plier à votre volonté » ; témoin également cette remarque de saint Grégoire [1] : « Si saint Pierre avait voulu tenir compte de son autorité sur l'Église, il aurait pu répondre aux fidèles qui lui faisaient des reproches qu'il n'appartient pas aux brebis de reprendre leur pasteur » ; et cette autre de Nicolas [2] : « Il est manifeste que la puissance séculière ne peut ni lier ni délier le pontife, c'est-à-dire ni le condamner ni l'absoudre. » Les empereurs la proclament. Constantin, en effet, refusa de juger les évêques et déclara qu'il devait plutôt être jugé par eux [3]. Et, au huitième concile, l'empereur Basile tint un langage analogue. Enfin les docteurs la proclament. C'est ce que prouvent cette parole de saint Ambroise [4] : « Un bon empereur est dans l'Église, il n'est pas au-dessus de l'Église » ; celle-ci de saint Grégoire de Nazianze [5] : « Vous, brebis, vous ne devez pas paître vos pasteurs... vous ne devez pas juger vos juges, ni faire la loi à vos législateurs » ; et cette autre de saint Bernard [6] : « Il est écrit que toute âme est soumise aux puissances supérieures. Vous devez observer ce précepte en témoignant votre respect au vicaire de Pierre. »

Enfin Bellarmin emprunte une dernière preuve de la primauté aux noms qui ont servi ou qui servent encore à désigner l'évêque de Rome [7]. Quels sont ces noms? L'auteur des *Controverses* en énumère quinze qui tous, dit-il, supposent évidemment la primauté. Ce sont les noms de : pape, c'est-à-dire père, père des pères, pontife des chrétiens, prince des prêtres, vicaire du Christ, chef de l'Église, fondement, pasteur du troupeau, recteur de la maison de Dieu, gardien de la vigne, père et docteur de tous les chrétiens, époux de l'Église, dignitaire du siège apostolique, évêque universel. Le plus souvent Bel-

1. *Ep.* 11. 45, M. 77. 1160.
2. *Ep.* 86 fin. M. 119. 960.
3. Dans Rufin. *Hist. eccl.*, 10. 2.
4. *Orat. contra Auxentium*, 36, après la lettre 21, M. 16. 1018.
5. *Orat.*, 19. 10, M. 35. 1053.
6. *Ep.* 183 *ad Conradum*.
7. *De romano pontifice*, 2, 31.

larmin se borne à accoler à ces titres les noms de leurs parrains. Néanmoins il s'arrête sur quelques-uns pour fournir des renseignements qui lui semblent nécessaires. Il explique, par exemple, que le titre de pape est fréquemment appliqué à d'autres évêques, mais que les évêques de Rome, qui l'ont reçu de tous les côtés, ne l'ont donné à personne, et que seuls, ils ont été constamment appelés papes, au point que ce terme est devenu leur propriété [1]. Il reconnaît aussi que les églises fondées par les apôtres ont maintes fois été désignées sous le nom de sièges apostoliques [2]; mais il ajoute que cette formule, employée sans autre détermination, a toujours servi à désigner Rome, comme le prouve cette phrase de saint Augustin : « Les procès-verbaux des conciles de Carthage et de Milève ont été envoyés au siège apostolique [3] ». Enfin il prouve que le titre d'archevêque universel fut donné à saint Léon par plusieurs membres du concile de Chalcédoine [4]; qu'il n'a rien d'inacceptable si on l'emploie, non pour dénier aux autres évêques la possession de l'épiscopat, mais simplement pour désigner la juridiction universelle du pape; et que saint Grégoire le répudia comme une impiété, uniquement parce que Jean le Jeûneur se l'arrogeait pour faire croire qu'il était seul évêque dans l'Église [5].

2. *Thèse de Bellarmin* (*suite*). — *Réponse aux objections.*

La primauté du pape est donc hautement attestée par les Pères de l'Église, par toute l'histoire ecclésiastique. Mais les

1. Cette formule, dit Bellarmin, est employée par Ignace dans sa lettre à Marie Cassobolite (lettre apocryphe, Funk, II, 57) : « Je t'ai entendue quand tu étais chez le bienheureux pape Anaclet ». Toutefois on donnait jadis le nom de pape à tous les évêques; saint Jérôme, par exemple, dans toutes les lettres qu'il envoie à saint Augustin le salue du nom de pape (*Ep.* 102, M. 22. 831; *Ep.* 103, p. 831; *Ep.* 105, p. 834; *Ep.* 112, p. 916; *Ep.* 115, p. 935, etc.).

2. Il se réfère à Tertullien, *Praescript.* 32 et 36, et à saint Augustin, *Ep.* 43. 7; M. 33. 163 (... praesertim apostolicarum ecclesiarum).

3. *Ep.* 186. 2, M. 33. 816. Il aurait pu aussi renvoyer à *serm.* 131. 10; M. 38. 734.

4. Harduin, *Acta conciliorum*, 2, 321. 325. 332. 336.

5. Saint Grégoire, *Ep.* 5. 18; M. 77. 740; 5. 20, p. 747.

ennemis de Rome qui rejettent la papauté, déclarent, eux aussi, avoir l'appui de la tradition, avoir l'appui de l'histoire. A l'enquête dont on met les résultats sous leurs yeux, ils opposent une contre-enquête à laquelle ils se sont livrés et qui, disent-ils, leur a fait toucher du doigt l'inanité des revendications pontificales. Ils allèguent des textes conciliaires, des textes patristiques qui, selon eux, nient la primauté ou, tout au moins, lui attribuent des origines humaines. Ils allèguent des faits qui confirment ces textes. La tâche de l'apologiste n'est donc pas achevée, quand il a démontré par l'histoire l'origine divine des prérogatives de l'évêque de Rome. Il doit encore ruiner l'ouvrage de ses adversaires et renverser leurs objections. Il doit détruire après avoir construit. C'est ce que fait Bellarmin.

Parmi les difficultés qu'il a à résoudre, deux ont leur source dans les conciles. Le vingt-huitième canon de Chalcédoine est formulé ainsi : « Les Pères ont, avec raison, accordé au siège de l'ancienne Rome la primauté, parce que cette ville était la capitale. Pour le même motif, les cent cinquante Pères (du concile de Constantinople) ont accordé une primauté égale au siège de la nouvelle Rome, estimant à bon droit que la ville dans laquelle résident l'empereur et le sénat et qui possède les mêmes prérogatives (civiles) que l'ancienne Rome impériale, doit être honorée comme elle sous le rapport ecclésiastique [1]. » D'autre part, le concile de Carthage de 418 a promulgué le canon suivant [2] : « Quand des prêtres, des diacres ou des ministres inférieurs ont à se plaindre d'une sentence prononcée contre eux par leur évêque, ils doivent, avec l'assentiment de l'évêque, s'adresser aux évêques voisins qui termineront le conflit. S'ils veulent aller plus loin, ils ne devront s'adresser qu'à leur primat ou à un concile d'Afrique. Quiconque fera appel à un tribunal d'outre-mer, sera hors la communion de toutes les églises d'Afrique. » Or ce canon est une réponse au pape Zosime, à qui s'était adressé le prêtre africain Apiarius,

---

1. HARDUIN, *Acta conciliorum*, 2, 602.
2. *Can.* 17. HARDUIN, I. 926. Voir HEFELE, 2. 298.

déposé pour son inconduite par l'évêque de Sicca, et qui avait demandé à l'évêque de rapporter sa sentence. D'où il suit que les Pères de Carthage — parmi eux se trouvait saint Augustin — ont interdit, sous peine d'excommunication, les appels des prêtres à Rome, et que les Pères de Chalcédoine ont attribué à la situation politique de Rome l'origine de sa primauté ecclésiastique. Que va répondre Bellarmin à ces deux objections [1]

Il reconnaît que les Pères de Chalcédoine ont en effet donné de la primauté de Rome une explication purement humaine [2]. Mais il oppose à leur jugement deux considérations qui lui enlèvent toute valeur. Il fait d'abord observer que le vingt-huitième canon a été adopté à Chalcédoine en l'absence des légats apostoliques, et qu'il a été l'objet de vives réclamations, tant de la part de ces mêmes légats que de la part du pape saint Léon [3]. Il signale ensuite deux erreurs dans le canon lui-même. Les évêques de Chalcédoine ne se sont-ils pas avisés de dire que la primauté avait été conférée à Rome par le concile de Nicée? « Cette assertion est erronée, répond Bellarmin. Les Pères de ce concile n'ont pas conféré la primauté au pontife romain; ils ont constaté que cette primauté avait de tout temps existé à Rome. Et c'est ce qui est attesté par le début du sixième canon de Nicée : *Ecclesia romana semper primatum habuit* [4]. » Ce n'est pas tout. Les évêques de Chal-

---

1. Voici comment Calvin formule l'objection (4. 7. 9, Lyon, 1565, p. 520) « Plusieurs ont souvent appelé anciennement à l'évesque de Rome : lui aussi s'est efforcé d'attirer à soi la cognoissance des causes; mais il a esté toujours mocqué quand il a excédé ses limites... En Afrique, cette matière fut débatue par longue espace de temps. Car d'autant que le concile milevitain auquel assistait saint Augustin avait excommunié tous ceux qui appeleroyent outre mer, l'évesque romain mit grand'peine pour faire corriger ce décret et envoya des ambassadeurs pour remontrer que ce privilège luy avait esté donné par le concile de Nice. Iceux produisoyent certains actes qu'ils disoyent estre du concile de Nice, lesquels ils avoyent prins aux armoires de leur église. A quoi rasistent les Africains, disans qu'il ne falloit adjouster foi à l'évesque romain en sa propre cause. »

2. *De romano pontifice*, 2, 17.

3. Pour la protestation de saint Léon, Bellarmin se réfère à *Ep. ad Anatolium*, 106. 4; M. 54. 1005.

4. Bellarmin rappelle ici l'affaire des deux Denys (déjà mentionnée

cédoine prétendent que les Pères de Nicée ont été amenés par la situation politique de Rome à lui conférer la primauté. « Ceci encore est faux, réplique l'auteur des *Controverses*, et saint Léon [1], ainsi que saint Gélase [2], ont mis à néant cette explication. Comme l'a remarqué saint Gélase, Milan, Ravenne, Sirmium, Trèves, Nicomédie ont été pendant de longues années les sièges de l'empire, et pourtant les Pères n'ont conféré à ces villes aucune primauté. Il reste donc vrai que Rome doit sa primauté au siège de Pierre, et c'est cela que les Pères enseignent d'un consentement général. »

Arrivé au canon de Carthage [3], Bellarmin commence par noter que Gratien a rapporté cette décision conciliaire de manière à lui faire dire qu'un prêtre condamné par son évêque ne doit pas en appeler à un tribunal transmarin, *à moins que ce ne soit au siège apostolique*. N'y a-t-il pas là un hommage à la papauté? Mais le docte cardinal reconnaît loyalement que la leçon de Gratien est apocryphe, que les Pères de Carthage ont bel et bien interdit les appels des prêtres à Rome, et que la solution du problème soulevé par le susdit canon doit être cherchée ailleurs. Il n'a du reste pas de peine à la trouver. Que veut le concile de Carthage ? Que les conflits des prêtres avec leurs évêques soient jugés par les évêques voisins. Or le concile de Sardique, qui avait autorisé les évêques à en appeler à Rome, n'avait pas étendu ce droit au clergé inférieur et avait décidé que les plaintes portées par un prêtre seraient jugées dans sa province. Les Pères de Carthage n'ont donc, par leur décision, porté aucune atteinte aux droits de Rome. « Aussi, ajoute Bellarmin, le pape Innocent a donné son approbation au concile de Carthage, ce qu'il n'eût certes pas fait s'il avait vu dans les canons de ce concile la moindre oppo-

---

plus haut) qui lui sert à prouver que Rome exerçait les droits de la primauté avant le concile de Nicée.

1. *Ep. ad Marcianum*, 104. 3: M. 54. 995.
2. *Ep. ad episcopos Dardaniae*, 13; M. 59. 71.
3. *De romano pontifice*, 2, 24. Au commencement du dix-septième siècle, on attribuait au concile de Milève les canons du concile de Carthage de 418. Bellarmin, suivant l'erreur de son temps, ne parle ici que du concile de Milève. J'ai corrigé son texte. Voir TILLEMONT, XIII, note 72, p. 1016.

sition aux prérogatives du siège apostolique [1]. On voit par là combien grande est l'ignorance et l'étourderie de Calvin qui prétend que Zosime s'efforça de faire casser la décision du concile de Carthage. » Il reste, il est vrai, à expliquer pourquoi le pape Zosime a accueilli la plainte d'Apiarius, alors que les simples prêtres n'étaient pas autorisés à appeler à Rome. Mais Bellarmin dissipe ce léger nuage par cette remarque que si les prêtres n'étaient pas autorisés à porter leurs griefs hors de leur province, rien n'empêchait cependant les papes de les recevoir à leur tribunal. Il ajoute, d'ailleurs, que Zosime n'a pas répondu à l'appel d'Apiarius par un acte judiciaire, mais qu'il s'est simplement contenté d'écouter ses plaintes.

Toutefois, là ne s'arrêtent pas les difficultés soulevées par le célèbre canon de Carthage. Quand Zosime eut connaissance du mauvais accueil qu'avait rencontrée en Afrique sa décision dans l'affaire d'Apiarius, il envoya à Carthage trois légats avec ordre d'excommunier l'évêque de Sicca, s'il refusait de se soumettre, et de faire savoir à l'épiscopat africain que le concile de Nicée autorisait d'une part les évêques à appeler à Rome, d'autre part les prêtres à recourir au tribunal d'une province voisine. Les légats pontificaux s'acquittèrent fidèlement de leur mission et, en présence des évêques d'Afrique réunis au nombre de deux cent dix-sept à Carthage (419), ils lurent les deux prétendus canons de Nicée qui réglaient la question des appels. Cette lecture jeta l'assemblée entière dans un étonnement profond. On se trouvait en face d'une législation dont personne n'avait jusqu'ici ouï parler. Immédiatement l'évêque de Carthage envoya chercher dans les archives les actes du concile de Nicée. Ils ne contenaient aucune prescription relative aux appels.

On résolut de consulter les églises d'Alexandrie ainsi que de Constantinople, et en attendant la réponse, on accepta provisoirement la loi dont les envoyés romains venaient de révéler l'existence [2]. On ne tarda pas à apprendre que ni

1. Erreur causée par la confusion signalée plus haut. En 418, Innocent était mort.

2. Voir la lettre du concile de Carthage de 419 à Boniface, parmi les lettres de ce pape. *Ep.* 2. 4 et 5, M. 20. 755. Tillemont, XIII, art. 293 et 295.

Alexandrie ni Constantinople ne possédaient dans leurs exemplaires des canons de Nicée les deux ordonnances relatives aux appels. Aussi, quelques années plus tard (426), se trouvant de nouveau aux prises avec l'affaire d'Apiarius, ils prièrent le souverain pontife Célestin de ne plus écouter à l'avenir aussi facilement les prêtres qui viendraient d'Afrique se plaindre à eux et de ne plus recevoir à la communion les ecclésiastiques que leurs évêques auraient excommuniés [1].

On devine les commentaires peu sympathiques pour Rome que cette histoire suggérait aux protestants [2]. Ils accusaient les papes d'avoir falsifié les actes du concile de Nicée et, en même temps qu'ils les traitaient de faussaires, ils signalaient l'empressement des pontifes du cinquième siècle à appuyer sur des titres humains une autorité que leurs successeurs prétendaient être de droit divin. Bellarmin a donc à expliquer, d'une part, pourquoi Zosime a cherché à établir son droit d'appel sur l'autorité du concile de Nicée et non sur l'autorité des évangiles; d'autre part, il doit laver les papes du crime de falsification [3]. Pour résoudre le premier problème, il fait observer que, dans l'affaire d'Apiarius, le différend entre Rome et Carthage ne portait pas sur l'existence du droit d'appel, mais sur l'opportunité de l'exercice de ce droit. Les Pères du concile de Carthage, selon lui, ne contestaient pas au siège apostolique son titre de tribunal suprême, ils estimaient seulement que le recours à Rome des prêtres condamnés par leurs évêques était de nature à troubler l'ordre des églises. Il n'eût donc servi de rien de leur mettre sous les yeux le droit divin; au contraire, un texte du concile de Nicée était de nature à

---

1. Lettre du concile de Carthage de 426 à Célestin, parmi les lettres de ce pape. *Ep.* 2, M. 50. 422.

2. On lit dans Calvin (4. 7. 9, p. 520) : « Ainsi le décret qui avait cassé la juridiction souveraine de l'évesque romain demeura en son entier. Et en cela fut découverte une impudence vilaine de l'évesque romain : car comme aussi soit qu'il eust par fraude supposé le concile de Sardice pour celuy de Nice, il fust surprins en fausseté manifeste,... Voilà les beaux monumens antiques sur lesquels est fondée la majesté du siège romain : c'est que sous couverture de l'ancienneté ils font des badinages tant puériles que les aveugles pourroyent toucher leur sottise à la main. »

3. *De romano pontifice*, 2, 25.

faire impression sur eux, car ils devaient se dire que les Pères n'auraient pas autorisé l'exercice du droit d'appel s'ils l'avaient cru nuisible au bon ordre. Et voilà ce qui légitime la conduite de Zosime. Reste à expliquer pourquoi ce pape a mis sur le compte de Nicée des ordonnances qui ont été portées à Sardique. Bellarmin s'attache d'abord à prouver que plusieurs des règlements promulgués à Nicée n'ont pas été consignés sur la liste des canons de ce concile et, par suite, que les lois alléguées par Zosime peuvent être du nombre de celles qui n'ont pas été recueillies. Puis il reconnaît lui-même que ce moyen de défense est fort précaire. Il finit par répondre que, dans les archives romaines, les actes du concile de Sardique étaient annexés aux actes du concile de Nicée et que le pape a, de bonne foi, attribué à celui-ci ce qui appartenait à celui-là. Il ajoute que cette erreur ne tire pas à conséquence, attendu que le concile de Sardique était tout aussi légitime et universel que celui de Nicée. « Ce n'est pas une plus grande erreur de citer Nicée pour Sardique, dit-il, que de citer Matthieu pour Jean ou encore Jérémie pour Zacharie, comme a fait saint Matthieu. »

Les objections contre la primauté du pape ne viennent pas seulement des conciles, elles viennent aussi des Pères. On lit dans les lettres de saint Jérôme : « Si vous alléguez l'autorité, je réponds que l'univers est plus grand que Rome et qu'il ne sert de rien d'apporter la coutume d'une ville... Qu'un évêque soit ici ou là, qu'il soit à Rome, ou à Eugubium, ou à Constantinople, ou à Rhegium, ou à Alexandrie, ou à Tanis, il a le même mérite et le même sacerdoce. Les richesses ne font pas un évêque plus grand, la pauvreté ne le fait pas plus petit [1]. » On lit également dans les lettres de saint Augustin que la cause du donatiste Cécilien fut, sur l'ordre de l'empereur, portée au tribunal du pape Melchiade; qu'elle fut déférée ensuite au concile d'Arles, qui fut ainsi chargé de reviser la sentence du pape; qu'elle fut enfin jugée définitivement par l'empereur [2]. Comment concilier ces textes avec le dogme de

1. *Ep. ad Evangelium*, 146. 1, M. 22. 1194 : « Si auctoritas quaeritur, orbis major est urbe... »
2. *Ep.* 43. 4 et 14, M. 33. 161 et 166.

la suprématie du pape? Comment surtout retrouver la croyance à la primauté chez saint Cyprien, qui rejetait totalement tous les appels à Rome [1], qui mettait tous les évêques sur le même rang comme étant tous détenteurs d'une parcelle de l'épiscopat [2], et qui condamnait en ces termes l'attitude du pape Étienne [3] : « Aucun de nous (évêques d'Afrique) ne s'est constitué l'évêque des évêques; aucun n'a recours à des menaces tyranniques pour amener ses collègues à se soumettre à lui; nous savons que chaque évêque est libre de régler sa conduite comme il l'entend et qu'il ne peut être jugé par aucun évêque, tout comme il ne peut en juger aucun »?

Bellarmin prend une à une ces difficultés patristiques et les résout. Le texte de saint Jérôme ne l'émeut guère [4]. Que dit, en effet, ce docteur? Qu'un évêque, quel que soit son siège, a le même mérite et le même sacerdoce. « Ceci, répond l'auteur des *Controverses*, doit s'entendre de l'ordre épiscopal et non de la juridiction épiscopale. Saint Jérôme n'a pas voulu nier que la juridiction de l'évêque d'Alexandrie fût plus grande que celle de l'évêque de Tanis, puisque l'un gouvernait trois grandes provinces, tandis que l'autre était simplement le chef d'une toute petite cité. » Qu'a-t-il dit encore? Que l'univers est plus grand que Rome. « Je réponds à cela, dit Bellarmin, que saint Jérôme censure dans cet endroit une mauvaise coutume en vigueur dans le corps des diacres de l'Église romaine, mais à laquelle le pape était étranger. Sous prétexte qu'ils avaient la garde du trésor ecclésiastique, les diacres romains travaillaient doucement à se mettre au-dessus des prêtres. Voilà ce que reprend saint Jérôme. »

Le texte de saint Augustin s'explique encore plus facilement [5]. Sans doute dans les faits rapportés par le docteur d'Hippone, il y a un grave mépris de la hiérarchie des juridictions et même des droits de l'Église. Que l'empereur Cons-

1. *Ep.* 59. 14 et 67. 5; Hartel, I. 683 et 739.
2. *De unitate*, 5. Hartel, I, 214.
3. Discours au grand concile de Carthage, Hartel, I. 436 : « Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit... »
4. *De romano pontifice*, 2. 16.
5. *De romano pontifice*, 2. 24.

tantin ait donné ordre au pape de juger des hérétiques, c'est une première irrégularité. Que la sentence du pape ait été revisée par le concile d'Arles, c'en est une seconde. Et enfin Constantin n'a pu juger en dernier ressort l'affaire des donatistes, sans en commettre une troisième. Mais saint Augustin est ici simple rapporteur; il n'approuve pas, il se borne à constater : il n'a donc aucune part aux fautes qui ont été commises. La responsabilité de Constantin lui-même est hors de cause, car dans tout ce qu'il a fait, il n'a eu d'autre but que de calmer les donatistes. Les coupables sont donc les donatistes qui, sans tenir compte des droits de l'Église et du siège apostolique, ont d'abord forcé l'empereur à leur donner des juges, ont ensuite récusé la sentence du pape Melchiade et enfin ont refusé de s'incliner devant la décision du concile d'Arles.

Les textes de saint Cyprien, sans être beaucoup plus embarrassants, demandent seulement un plus long examen[1]. Bellarmin commence par cette formule du docteur de Carthage : *Episcopatus unus est cujus a singulis in solidum pars tenetur.* Les protestants prétendaient trouver ici la doctrine d'un épiscopat sans chef. « Mais, répond le savant cardinal, l'épiscopat est un, tout comme l'Église est une. Saint Cyprien enseigne dans cet endroit que l'Église est une à la manière des branches dont l'ensemble forme un seul arbre, à la manière des ruisseaux qui ont la même eau, à la manière des rayons qui donnent une même lumière. Or les branches empruntent l'unité à la racine dont elles procèdent, les ruisseaux la reçoivent de la source dont ils sortent, les rayons la tiennent du soleil dont ils émanent. Il en est de même de l'Église et de l'épiscopat. Ici aussi l'unité est procurée par une source et une tête... Sans doute chaque évêque détient une parcelle du grand épiscopat. Mais cette parcelle n'est pas égale pour tous. Saint Pierre et ses successeurs détiennent cette parcelle qui est comme la tête, la racine et la source; les autres ont des parcelles qui sont comme des rameaux et des ruisseaux... La racine n'est qu'une parcelle, tout comme le rameau; mais

1. *De romano pontifice*, 2, 16 et 23.

c'est une parcelle qui soutient et gouverne les rameaux... de même l'Église romaine n'est qu'une parcelle de l'Église universelle; l'épiscopat romain une parcelle de l'épiscopat universel: pourtant c'est l'Église romaine qui gouverne l'église de Tusculum et non *vice versâ*. Donc, saint Cyprien enseigne, il est vrai, que le pontife romain n'est pas le seul évêque de toutes les églises... mais on se tromperait si l'on concluait de là qu'il ne considère pas le pontife romain comme le chef et le pasteur de tous les évêques. »

Mais le docteur de Carthage n'a-t-il pas flétri ceux qui prétendaient s'ériger en évêques des évêques? « Oui, répond Bellarmin, seulement cette censure vise certains membres du concile de Carthage et non le pontife romain qui est l'évêque des évêques et le père des pères. Saint Cyprien ajoute qu'un évêque ne doit être jugé que par Dieu: cette pensée est juste, pourvu qu'on la restreigne aux questions douteuses et non résolues. Le saint docteur a simplement voulu dire par là qu'un évêque a le droit, dans un concile, d'émettre librement son avis, pendant tout le temps que dure la discussion et que le président du concile dépasserait la limite de ses pouvoirs, s'il cherchait à imposer son sentiment avant que l'affaire en litige n'ait été jugée. Quant au droit qu'a le pontife romain de juger et de déposer les évêques ouvertement hérétiques ou schismatiques, saint Cyprien ne le nie pas, puisque, parmi ses lettres, nous en trouvons une dans laquelle il prie le pape Étienne de donner des ordres pour que l'évêque d'Arles soit déposé et remplacé [1]. »

Une troisième difficulté vient de l'attitude de saint Cyprien dans l'affaire de Fortunat et de Félicissime. Ces schismatiques, après avoir été condamnés à Carthage, s'étaient rendus à Rome et avaient demandé l'appui du pape Corneille. A cette nouvelle, le saint évêque de Carthage exhala son indignation dans les termes suivants : « Nous avons décidé unanimement, conformément à l'équité, que les causes devaient être jugées là où les crimes ont été commis... Nos subordonnés ne doivent donc pas courir ici et là de manière à mettre les évêques

1. *Ep.* 68, Hartel, I. 744.

en conflit... comme si l'autorité des évêques d'Afrique était moindre [1]... » Ce qu'il y a de plus délicat dans ce texte, c'est sans contredit le mot de la fin : *nisi...* MINOR *videtur esse auctoritas episcoporum in Africa constitutorum*. Bellarmin explique que l'épithète *minor* est destinée à mettre l'autorité des évêques d'Afrique en parallèle, non avec l'autorité du pontife romain, mais avec la cause à juger, et que l'on doit traduire, non pas : « comme si l'autorité des évêques d'Afrique était inférieure à celle de l'évêque de Rome », mais : « comme si l'autorité des évêques d'Afrique ne suffisait pas à juger cette cause ». Quant au reste, il déclare que saint Cyprien n'est pas opposé en principe à tous les appels, mais seulement lorsque le crime est notoire, comme c'était le cas pour Fortunat et Félicissime. Il appuie son assertion sur ce fait que, dans l'affaire de l'évêque espagnol Basilides qui, déposé par ses collègues, avait eu recours à Rome, Cyprien porta le jugement suivant : « Le coupable n'est pas tant celui (le pape) qui s'est laissé tromper par négligence, que celui (Basilides) qui l'a trompé par sa fourberie [2]. » L'auteur des *Controverses* fait observer que l'évêque de Carthage se serait exprimé avec plus de sévérité, si le pape Étienne n'avait pas eu le droit d'accepter l'appel de Basilides.

Bellarmin rencontre encore sur son chemin quelques autres objections. Certains ennemis de la papauté prétendent que le sixième canon de Nicée a conféré au siège de Rome une dignité patriarcale qu'il ne possédait pas auparavant [3]. D'autres, en plus grand nombre, disent que les évêques de Rome doivent leur primauté aux empereurs, surtout à l'empereur Phocas [4]. On signale aussi cette réponse d'un pape qui, invité à se prononcer sur l'hérétique Bonose déjà condamné par le concile de Capoue, se borne à dire qu'il ne lui appartient

1. *Ep.* 59, 14, H. I. 683.
2. *Ep.* 67. 5, H. I. 740.
3. Voir plus haut le texte de ce canon, p. 230.
4. CALVIN, 4. 7. 17 : « Finalement Phocas, lequel fut créé empereur après la mort de Maurice favorisant plus aux Romains, je ne say pourquoy, ou bien pour ce qu'il y fut couronné sans difficulté, octroya à Boniface troisième ce que jamais sainct Grégoire n'avoit demandé, assavoir que Rome fust chef sur toutes les autres Églises ».

pas de reprendre une affaire qui a été jugée par un concile [1]. Bellarmin déclare que le sixième canon de Nicée n'a octroyé au pontife romain aucun pouvoir. Et, à ce propos, il réitère l'interprétation qu'il a donnée plus haut et d'après laquelle l'évêque d'Alexandrie doit étendre sa juridiction sur toute Égypte, « parce que, depuis longtemps, l'évêque de Rome en a décidé ainsi [2] ». Il explique que le pape qui a refusé de juger le cas de Bonose, a agi de cette manière, non par défaut de juridiction, mais pour des raisons de convenance, attendu qu'il ne sied pas au souverain pontife d'examiner à nouveau une chose jugée, à moins que des motifs graves n'exigent son intervention [3]. Il reconnaît que Phocas — d'après le récit de Bède — a proclamé la primauté de l'Église romaine. « Mais, ajoute-t-il, cet empereur n'a conféré par là au pape aucun droit nouveau, il a simplement constaté la dignité du siège apostolique... D'ailleurs, soixante-dix ans avant Phocas, l'empereur Justinien avait reconnu que l'Église romaine est la tête des autres églises, et, avant Justinien, l'empereur Valentinien avait fait profession de croire que le pontife romain a la principauté du sacerdoce. » Il a encore d'autres problèmes à résoudre; il lui faut, par exemple, expliquer comment le pape saint Grégoire a pu s'intituler le serviteur de l'empereur, et comment les meilleurs empereurs — notamment Othon, — ont pu déposer des papes. Mais ces difficultés n'ont jamais eu, aux yeux des théologiens, une importance considérable. Passons donc et voyons ce que devint la démonstration de la papauté après l'auteur des *Controverses*.

3. *Après Bellarmin.*

Nous verrons bientôt la place énorme qu'a occupée la thèse

1. Lettre anonyme insérée parmi les lettres de saint Ambroise après la lettre 56, M. 16. 1172, qui, à l'époque de Bellarmin, était attribuée au pape Damase et que l'on attribue aujourd'hui au pape Sirice. Voici l'endroit important : « Quum hujusmodi fuerit concilii capuensis judicium... Advertimus quod nobis judicandi forma competere non posset ».

2. *De romano pontifice*, 2. 18.

3. *De rom. pontif.*, 2. 24 : « Dico... Damasum non dicere se non posse judicare, sed non convenire ut judicet, quod rectissime dictum est. »

de Bellarmin dans la théologie. Commençons par dire que les apologistes ne s'y enfermèrent pas complétement et qu'ils se livrèrent à des recherches personnelles, soit pour trouver de nouvelles preuves en faveur de la papauté, soit pour répondre à des objections nouvelles.

Déjà, dans du Perron, nous rencontrons certains faits et certains textes qui avaient échappé à l'attention de l'auteur des *Controverses*[1]. Nous apprenons notamment que Tertullien a appelé le pape « bien que par un ris sardonien et hérétique, le très grand pontife et l'évêque des évêques et le bon pasteur et le pape bénit[2] ». Nous apprenons aussi que, d'après le témoignage de Tertullien, le pape Zéphyrin retira aux montanistes les lettres de paix qu'il leur avait accordées[3]. Et le savant cardinal tire de ce fait la conclusion suivante : « Les montanistes d'Asie et de Phrygie ayant été excommuniés par les évêques et métropolitains catholiques de leurs provinces, quel droit pouvait avoir le pape de les recevoir en sa communion et leur donner la paix, s'il n'était chef et superintendant de toute l'Église? » Le même controversiste nous met sous les yeux cette appréciation de saint Vincent de Lérins sur la conduite du pape Étienne dans la controverse baptismale : « Alors le pape Étienne, de bienheureuse mémoire, prélat du siège apostolique, avec mais avant ses autres collègues, y résista, estimant chose digne de lui s'il surpassait autant tous les autres par la dévotion de la foi, comme il les surpassait par l'autorité du lieu. » Il rapporte également la mesure prise par l'empereur Aurélien dans l'affaire de Paul de Samosate, mesure dont Bellarmin fait du reste mention dans un autre traité[4]. « Pourquoi donc, dit-il, quand le concile d'Antioche convoqué par deux fois... eut déposé Paul Samosaténien, patriarche d'Antioche, et substitué Domnus en son lieu, et que Paul ne voulut pas quitter la possession de l'église,

1. *Réplique à la response du sérénissime roy de la Grand Bretagne*, I. 25 (Paris, 1620), p. 98 et suiv.
2. *De Pudicitiâ*, 1, M. 2. 981 : « ... pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum... ».
3. *Adversus Praxeam*, 1, M 2. 155.
4. *De verbo Dei*, 3. 7.

l'empereur Aurélien, bien que païen, ordonna-t-il et cela, dit Eusèbe, très convenablement[1], qu'elle fût livrée à ceux que les évêques d'Italie et de Rome (c'est-à-dire les évêques d'Italie assemblés avec le pape) récriraient? »

Ces nouvelles attestations de la primauté et quelques autres que fournit la *Réplique* furent utilisées. Nous les retrouvons en tout ou en partie chez Noël Alexandre[2], chez Tournely[3] et chez les théologiens plus récents. Mentionnons aussi le parti que les controversistes catholiques du dix-neuvième siècle ont su tirer de la lettre écrite par saint Clément aux Corinthiens (vers l'an 96) pour les exhorter à faire cesser leurs divisions. Ils ont montré combien la grandeur de l'Église romaine, et, par là-même, de la papauté, est mise en relief par cette intervention — soit qu'elle ait été spontanée, soit qu'elle ait été demandée par les Corinthiens — dans les affaires d'une Église lointaine et d'origine apostolique.

Hâtons-nous de dire que ces additions à la thèse de Bellarmin furent peu nombreuses et d'une importance secondaire. Ce n'est pas de ce côté qu'il faut chercher le progrès accompli par la démonstration de l'origine divine de la papauté. Il est dans les travaux auxquels les théologiens ont dû se livrer pour repousser les assauts des adversaires.

Car les assauts n'ont pas manqué. Le texte de saint Irénée lui-même n'y a pas échappé. Jusqu'au XVIIIe siècle, on croyait universellement que la formule *necesse est* désignait une obligation morale, un devoir et que les mots *ad hanc ecclesiam convenire* parlaient d'un accord dans la foi avec l'Église romaine. On traduisait donc ainsi Irénée : « Toute église, c'est-à-dire tous les fidèles du monde entier doivent conformer leur foi à celle de cette église »[4]. Grabe imagina une interprétation toute différente. Selon lui, le saint évêque de Lyon avait attaché à l'expression *convenire* l'idée non pas d'un accord dans la foi, mais d'une affluence, d'un concours de personnes; et il avait employé les mots *necesse est* pour exprimer la nécessité

1. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII. 26.
2. *Hist. eccl.*, in saec. I. dissert. IV. § 2.
3. *De Ecclesia*, qu. 5, art. 2.
4. FREPPEL, *les Pères apostoliques*, sixième leçon.

physique de ce concours. La première partie de son texte devait donc être traduite ainsi : « Les fidèles du monde entier sont obligés (physiquement) de se rendre à cette église à cause de sa puissance prépondérante ». Or cette puissance prépondérante, ce *propter potiorem principalitatem* s'appliquait à la Rome impériale. Irénée avait voulu simplement dire que Rome, en sa qualité de siège de l'empire, était le lieu où se traitaient toutes les affaires et que, de tous les points du monde, les fidèles étaient fréquemment obligés de s'y rendre pour y défendre les intérêts de leur foi auprès des empereurs. Mais alors que devenait la seconde partie du texte? Que voulaient dire les mots : *in qua semper ab his qui sunt undique conservata est... traditio?* Ils signifiaient que le concours incessant des fidèles à Rome entretenait dans l'Église romaine la tradition apostolique et que Rome conservait la pureté de la foi, mais qu'elle était redevable de cette pureté aux fidèles qui, de tous les points du monde, accouraient à elle (*ab his qui sunt undique conservata*). L'interprétation de Grabe fit fortune. Les protestants l'adoptèrent avec enthousiasme. Certains érudits qui, sans être protestants, éprouvaient peu de sympathie pour Rome, crurent également y voir l'expression de la vérité. Et, à la veille du concile du Vatican, Doellinger[1] la défendit en ces termes : « Saint Irénée dit en substance : la doctrine ou la tradition de l'Église romaine est si propre à réfuter les hérétiques parce que les chrétiens qui, de tous les côtés, se rencontrent dans ce centre du monde civilisé, en y apportant chacun la foi telle qu'elle lui a été enseignée dans son pays natal, contribuent tous à y conserver pure et intacte la doctrine de la foi; étant impossible qu'il s'y glisse insensiblement quelque erreur, l'enseignement ecclésiastique y étant sans cesse comparé et mis en parallèle avec la tradition sacrée des églises de l'Asie Mineure, de l'Égypte, de la Palestine, etc. Saint Irénée ne parle nullement d'un *convenire cum Ecclesia*, mais d'un *convenire ad Ecclesiam*. »

Cependant les théologiens ne restèrent pas sans défense. Le

1. *Mémoire adressé aux évêques* dans CECCONI, *Histoire du concile du Vatican*, trad. fr., 3. 396.

savant éditeur de saint Irénée, dom Massuet, se fit leur interprète et réfuta la théorie de Grabe [1]. Il s'attacha d'abord à démontrer que les chrétiens du second siècle n'allaient pas trouver les empereurs à Rome, pour plaider devant eux la cause de la religion chrétienne. Quand il eut exposé ce premier argument, il ajouta : « Irénée parle de l'Église de Rome et non de la ville. De quel droit Grabe fait-il violence à son texte et confond-il la ville avec l'Église? Il dit que les fidèles de toutes les églises étaient obligés de se rendre dans la ville de Rome et par conséquent dans l'église de ce nom. Comme si l'église était identique à la ville! Comme si l'on ne pouvait voir celle-ci sans voir celle-là. Irénée ne dit pas un mot de la ville de Rome pas plus que de la cour des empereurs, il ne parle que de l'Église. Et pourtant, à en croire Grabe, la *potentiorem principalitatem* s'applique, non à l'Église dont parle le saint évêque, mais à la ville, à la cour, aux empereurs dont il ne parle pas. Qui pourra digérer une pareille absurdité? Qui ne voit que la *potentiorem principalitatem* appartient à l'Église, avec laquelle tous les fidèles doivent s'accorder, et que c'est elle qui motive l'accord? Enfin Grabe ne peut ni n'ose nier que le but d'Irénée, dans tout ce chapitre, est de prouver l'unité et l'identité de la foi dans toute l'Église... et qu'il suffit d'interroger... l'église romaine... parce que la foi et la tradition de toutes les autres églises est identique à la foi et à la tradition de Rome... Quant à la preuve de cette identité, Irénée la tire de ce fait que toutes les églises doivent nécessairement *ad* (romanam) *ecclesiam propter potiorem principalitatem convenire.* Si l'on accepte l'explication de Grabe, Irénée aurait argumenté ainsi : Il y a identité de foi entre Rome et les églises, dont les membres doivent aller à Rome, défendre la religion chrétienne devant les empereurs qui possèdent la *potiorem principalitatem,* c'est-à-dire le pouvoir suprême. Or, toutes les églises sont dans ce cas. Donc, toutes les églises ont la même foi que l'église romaine. Je le demande à Grabe lui-même, ne faut-il pas être fou pour raisonner ainsi? Supposons, au contraire... l'argument suivant : Il y a identité de foi entre

1. *Dissertationes praeviae in Irenaei libros*, 3, 31, M. 7, 281. Se rappeler qu'on lit tantôt *potiorem*, tantôt *potentiorem*.

Rome et les églises qui doivent conformer leur foi à celle de l'église romaine, leur tête... Or toutes les églises, c'est-à-dire tous les fidèles, à quelque pays qu'ils appartiennent, doivent s'accorder dans la foi avec l'église romaine... Donc toutes les églises ont la même foi que Rome... Que l'on compare ce dernier argument... avec celui que Grabe a imaginé, et, à moins de s'aveugler volontairement, on devra reconnaître que notre adversaire met dans la bouche de saint Irénée un raisonnement qui répugne, tandis que les catholiques attribuent au saint martyr le langage qui convenait à son but. »

La dissertation de Massuet fut utilisée par les controversistes catholiques. Ballérini[1] la résuma. Plus tard, Freppel répandit sur elle les fleurs de la rhétorique. Et, quand on eut à combattre Doellinger, ce fut à Massuet que l'on demanda des armes.

Les polémiques soulevées par le texte de saint Irénée n'égalèrent pas en importance celles qui se livrèrent autour du sixième canon de Nicée. La version de Rufin qui, comme on l'a vu, semblait restreindre la juridiction de l'évêque de Rome aux églises suburbicaires, fut habilement exploitée par les ennemis du saint-siège. Leur joie fut encore accrue, quand parut, grâce aux soins du jésuite Turrianus, la version arabe des canons de Nicée dans laquelle on lisait : « Il a été décidé que l'évêque de l'Égypte... étendrait son pouvoir sur toute l'Égypte... car l'évêque de Rome, c'est-à-dire le successeur de l'apôtre Pierre, exerce son autorité sur les villes et les territoires qui sont autour de Rome. » Ils prétendirent qu'à l'époque du concile de Nicée, les évêques de Rome étaient de simples métropolitains dont la juridiction était renfermée dans un rayon de cent mille pas (environ trente lieues) autour de la ville impériale. « Après mille écrits qu'ils ont publiés sur ce sujet, disait du Perron en 1611[2], ils ont encore, l'année dernière, fait imprimer une carte topographique de l'ancien patriarchat du pape et l'ont accompagné d'un discours intitulé :

---

1. *De vi ac ratione primatus romanorum pontificum*, 13. 1 et appendix, § 3, dans le *Theologiae cursus completus* de Migne, 3. 1017 et 1235.
2. *Réplique*, 1. 33, p. 215.

Des régions suburbicaires, où ils lui assignent cent mille pas à l'entour de la ville de Rome. »

Plusieurs tactiques s'offraient ici aux controversistes. Ils pouvaient dénier à la version de Rufin toute autorité. Ils pouvaient, au contraire, l'accepter en lui donnant une interprétation favorable. La première attitude fut celle de Baronius [1]. Cet illustre historien, sans se laisser émouvoir par l'autorité de Rufin, donna du susdit canon l'interprétation suivante : « Le saint synode a voulu légitimer l'autorité de l'évêque d'Alexandrie sur toutes les provinces d'Égypte... par la primauté de l'Église romaine, de laquelle l'évêque d'Alexandrie les tenait ». En revanche, du Perron et Coeffeteau [2], tout en prononçant un réquisitoire sévère contre les traductions de Rufin, accusèrent les protestants de fausser sa pensée et finalement se rangèrent plus ou moins ouvertement de son côté. Ils déclarèrent que le concile de Nicée avait voulu régler la juridiction de l'évêque d'Alexandrie sur le modèle de celle que l'évêque de Rome exerçait dans le patriarcat d'Occident, et que les églises suburbicaires dont parlait Rufin comprenaient tout l'Occident. Ce n'était plus le cercle de trente lieues, dans lequel les protestants se plaisaient à enfermer la juridiction de l'évêque de Rome. Toutefois obtenait-on ainsi la primauté? Ne se trouvait-on pas plutôt en face d'un simple patriarche? du Perron et Coeffeteau prévinrent cette objection et ils la résolurent, en expliquant que l'évêque de Rome, étant à la fois chef de l'Église universelle et patriarche de l'Occident, le concile de Nicée avait fait abstraction de la première prérogative et n'avait mentionné que la seconde, pour régler sur elle les droits du patriarche d'Alexandrie.

L'explication de du Perron reçut un accueil sympathique. Des érudits comme Valois [3] et Dupin [4], des théologiens gal-

1. *Annales*, ad annum 325. 128.

2. *Réplique*, 1. 32 et 33; *Pro sacra monarchia*, 4. 2. Au chapitre 33, du Perron déclare que la traduction de Rufin n'a aucune valeur; mais au chapitre 32, dans une dissertation filandreuse et assez embrouillée, il donne de la finale « pour ce que cela est aussi accoustumé a l'évesque de Rome », deux explications qui détruisent celle de Bellarmin.

3. *Observationes ecclesiasticae in Socratem et Sozomenum*, 3. 1.

4. *De antiqua Ecclesiae disciplina*, dissert. I, 6 (Cologne, 1691), p. 83.

licans comme Noël Alexandre [1], des ultramontains eux-mêmes comme Lupus [2] reconnurent que le concile de Nicée avait considéré dans l'évêque de Rome, non le pape, mais le patriarche, et qu'il avait offert sa juridiction comme un modèle pour la juridiction de l'évêque d'Alexandrie. Ils se divisèrent seulement quand il s'agit de fixer les limites du patriarcat romain. L'école de Dupin crut pouvoir le borner à la moitié de l'Italie, à la Sicile et à l'île de Corse. D'autres y englobèrent tout l'Occident [3].

Toutefois la théorie qu'on vient d'exposer, si elle faisait disparaître du canon de Nicée toute objection contre la papauté, supprimait aussi l'appui que Bellarmin et Baronius avaient cherché dans ce texte. Avec elle les Pères de Nicée n'avaient pas nié la suprématie du pape ; mais ils ne l'avaient pas non plus proclamée : ils en avaient fait abstraction. Aussi fut-elle rejetée par le plus grand nombre des théologiens. A la veille du concile du Vatican, les livres que le clergé avait à sa disposition et dans lesquels il puisait la science historique, expliquaient encore le sixième canon de Nicée, comme avaient fait l'auteur des *Controverses* et l'auteur des *Annales* [4].

Mais ce fut la question des appels à Rome qui provoqua les controverses les plus retentissantes. Du Perron [5], marchant sur les traces de Bellarmin, évoqua les souvenirs de tous ces

---

1. *Histor. eccles.*, in saec. IV, dissert. 20, prop. 2. Noël Alexandre dénie à la traduction de Rufin toute valeur ; mais il rejette l'interprétation de Baronius, qui n'est autre que celle de Bellarmin, comme étant « falsam » et « contortam ».

2. *In canon.* 6 *concilii Nicaeni.*

3. C'est sur ce point que les historiens se livrèrent bataille, en s'inspirant les uns de Saumaise : *Epistola de ecclesiis suburbicariis* 1620, les autres de Sirmond : *Censura conjecturae anonymi de suburbicariis regionibus et ecclesiis*, et *Adventoria de ecclesiis suburbicariis.*

4. Rohrbacher, *Histoire de l'Église*, 6, 228 (Paris, 1857) ; Darras, *Histoire de l'Église*, 9, 244. « L'Église romaine, disent les Pères de Nicée, a toujours possédé la primauté. Que les anciennes coutumes soient donc maintenues en vigueur, dans l'Égypte, la Lybie et la Pentapole, en sorte que tous y soient soumis à l'évêque d'Alexandrie, *parce que tel est l'ordre du pontife romain.* Toutefois la théorie opposée était alors soutenue par : Phillips, *du Droit ecclésiastique*, trad. par Crouzet, Paris, 1850, t. II, 30 ; Hefele, I. 378.

5. *Réplique*, l. 25, p. 117 et suiv.

évêques, de tous ces hommes qui, déposés ou condamnés par les conciles de leur pays, avaient eu recours à Rome et en avaient obtenu un appui efficace. « Et pourquoi donc, s'écria-t-il, quand ces grands prélats, Athanase, patriarche d'Alexandrie, Paul, évêque de Constantinople, Marcellus, primat d'Ancyre... qui avaient été déposés de leurs sièges par divers conciles de Thrace ou d'Asie, eussent été ouïs à Rome, les auteurs de l'histoire ecclésiastique disent-ils que l'évêque de Rome les restitua, pour ce qu'à lui, à cause de la dignité de son siège, le soin de toutes choses appartenait?... Et pourquoi donc, quand l'impératrice Eudoxia, femme d'Arcadius,... eut fait déposer saint Chrysostome par un concile d'évêques assemblés à Constantinople sous Théophile, patriarche d'Alexandrie, ce divin prélat recourut-il par lettres d'appel au pape? Daignez, dit cette sacrée plume d'or écrivant au pape Innocent premier, mander que ces choses si iniquement faites, et nous absens et ne refusant point d'être jugé, n'aient point de valeur, comme à la vérité elles n'en ont point... Et pourquoi donc, quand Hilaire, évêque d'Arles, entreprit d'ordonner des prélats en la province de Vienne sans le congé du pape, l'empereur Valentinien troisième fit-il une loi... par laquelle il défendait que rien ne s'innovât en l'Église sans licence du pape?... Et pourquoi donc, quand Eutychès... prétendit avoir appelé de Flavianus, archevêque de Constantinople, au pape Léon, Flavianus ne disputa-t-il point qu'il n'avait pu appeler, mais qu'il n'avait point appelé?... Et pourquoi donc, quand Théodoret, évêque de Cyr, ville voisine de la Perse, et sujette au patriarche d'Antioche, eut été déposé au faux concile d'Éphèse, en appela-t-il au pape? J'attends, dit Théodoret au pape Léon, la sentence de votre trône apostolique et supplie Votre Sainteté de me secourir, appelant à votre droit et juste jugement, et commander que je me transporte vers vous. Et à cause de quoi, Flavianus, archevêque de Constantinople, ayant été déposé au même concile, en appela-t-il au même pape?... Car, de dire, comme font les adversaires du pape, que les actes du faux concile d'Éphèse, qui furent relus au concile de Chalcédoine, portaient seulement que Flavianus dit à Dioscorus : « J'appelle de toi », sans dire : « J'appelle de toi au pape », qui ne sait que ces actes-là, comme

il fut représenté au concile de Chalcédoine, avaient été tous falsifiés par Dioscorus? »

On le voit, pour l'auteur de la *Réplique*, tous les recours au siège apostolique attestent hautement la primauté du pape. Disons maintenant que cette interprétation de l'histoire rencontra de l'opposition dans le sein même de l'Église. De Marca examina à nouveau quelques-uns des faits étudiés par du Perron et arriva à des conclusions différentes [1]. Quelques années plus tard, Launoi [2] et Quesnel [3] adoptèrent, non sans les étendre, les vues présentées par de Marca [4]. D'un autre côté, Lupus [5] et les frères Ballérini combattirent Quesnel qui fut défendu par Dupin [6] et Tillemont [7]. Il y eut donc dans l'Église deux écoles qui voyaient les mêmes faits sous deux angles différents et s'accusaient réciproquement de fausser le sens des textes [8]. Le débat qui, sous la plume de de Marca, avait presque exclusivement pour objet les affaires d'Eutychès, de Flavien, de Théodoret et de saint Chrysostome, s'élargit de bonne heure et engloba tous les appels à Rome. Écoutons d'abord le plaidoyer de l'école critique; nous entendrons ensuite la réponse des théologiens dévoués au saint-siège.

Le premier jugement dont l'histoire ait gardé le souvenir fut prononcé contre Marcion [9]. Cet homme, condamné par son père, qui était évêque en Asie, se réfugia à Rome. Bellarmin a vu ici le plus ancien exemple d'appel au pape. Il se

---

1. *De concordia sacerdotii et imperii*, lib. 7, Paris, 1704, p. 1060 et suiv.
2. *Ep.* 2. 3, *ad Boetium*.
3. *Dissertationes in sancti Leonis opera*, 5, 7, 8, 10, dans Migne, 55.
4. *De appellationibus*, au tome 8 des *Œuvres*, Venise, 1727.
5. *Observationes in Quesnelli dissertationes*, à la suite des dissertations de Quesnel.
6. *De antiqua Ecclesiae disciplina*, diss. 2, Cologne, 1791, p. 95-244.
7. *Mémoires*, passim.
8. Plus tard encore, Fébronius défendit le point de vue de Dupin et fut réfuté par Zaccaria.
9. Marca, cap. 3; Launoi, *ep.*, 8, 5; Noel Alexandre, *In saec*, 2, diss. 2 art. 3; Dupin, p. 144; Mosheim, *De rebus christianorum ante Constantinum* saec. 2. Noël Alexandre termine sa dissertation sur le cas de Marcion par cette phrase irrévérencieuse pour Bellarmin : « Ex his constat quae Bellarmino cardinali sit adhibenda fides qui, inter exempla eorum qui romanam sedem et pontificem maximum, ante concilium sardicense appellarunt, primo loco recenset appellationem Marcionis ».

trompe du tout au tout. Marcion, en se présentant devant l'Église romaine, demanda simplement à être reçu à la communion et non à être de nouveau jugé. Et ceci s'explique par le fait qu'il avait été excommunié pour un viol dont il s'était rendu coupable, et non pour cause d'hérésie. Or, au dire de saint Épiphane, l'Église romaine lui déclara qu'elle ne pouvait l'admettre à la communion, tant que son père n'aurait pas levé l'excommunication dont il l'avait frappé. Nous sommes donc loin d'un jugement revisé et cassé. Sans doute Tertullien nous apprend que Marcion, après avoir fait pénitence, fut admis à la communion que la mort l'empêcha de recevoir. Mais ce fait est bien postérieur au fait raconté par saint Épiphane et l'on doit penser que, dans l'intervalle, Marcion avait été relevé de l'excommunication paternelle.

Les plus anciens conciles provinciaux attestés par l'histoire furent motivés par la controverse de la pâque [1]. Ils furent tenus sans l'ordre et sans l'assentiment de l'évêque de Rome, et chaque province résolut le problème comme elle l'entendit. Victor, mécontent des évêques d'Asie, les retrancha de sa communion. Ceux-ci méprisèrent cette excommunication. D'autres évêques, comme saint Irénée, qui suivaient la discipline romaine, et qui, par conséquent, étaient d'accord avec Victor sur la question de fond, censurèrent sa conduite dans des lettres qu'Eusèbe, qui les avait sous les yeux, qualifie de sévères. Si Victor avait eu le droit de casser les décisions des conciles provinciaux et de réclamer la soumission à sa volonté, les évêques catholiques n'auraient pas pu le reprendre « sévèrement ». D'ailleurs l'excommunication qu'il porta ne prouve pas qu'il eût juridiction sur l'Asie, car, à cette époque, l'excommunication lancée par le pape retranchait ceux qui en étaient l'objet de la communion avec Rome, mais non avec l'Église universelle.

C'est l'Afrique surtout qui nous fournit des exemples de l'ancienne discipline [2]. Le premier qui se présente à nous, a trait à l'affaire de Fortunat et de Félicissime. Ces deux

1. DUPIN, p. 145; BOSSUET, *Defensio*, 9, 23.
2. MARCA, cap. 1, 3, p. 1060.

hommes, dont l'un au moins, Fortunat, était évêque, après avoir été excommuniés par saint Cyprien pour leur doctrine, cherchèrent à Rome une défense; mais ils ne purent obtenir satisfaction, attendu que le pape Corneille refusa de les entendre. Saint Cyprien, de son côté, flétrit leur tentative par ce principe : « Il a été décidé par nous tous, conformément à la justice et à l'équité, que la cause sera jugée là où le crime a été commis. D'ailleurs chaque pasteur a reçu une portion du troupeau qu'il doit gouverner, en se rappelant qu'il aura à rendre compte à Dieu de son gouvernement. Nos subordonnés ne doivent donc pas courir ici et là pour semer la discorde parmi les évêques... à moins que les évêques d'Afrique n'aient pas une autorité suffisante pour ces esprits égarés... » Voilà le langage de saint Cyprien. Aurait-il pu le tenir, s'il avait reconnu à Rome le droit de reviser les décisions des conciles provinciaux? Et qu'on ne dise pas que saint Cyprien interdit les appels aux prêtres seuls et non aux évêques. D'abord la formule dont il se sert ne fait aucune distinction. D'ailleurs si Félicissime n'était peut-être que prêtre, Fortunat à coup sûr était évêque. Qu'on ne dise pas non plus que Fortunat n'est pas allé à Rome, car s'il n'y est pas allé en personne, il a au moins chargé des délégués de l'y représenter.

Passons à l'affaire de Marcien d'Arles [1]. Saint Cyprien a-t-il demandé à Étienne de déposer cet évêque et d'en nommer un autre à sa place? Non. Il a dit que Marcien, grâce à son attachement avéré aux doctrines novatiennes, s'était mis lui-même hors de l'Église. Dans sa pensée, le rôle d'Étienne se bornait à faire connaître cet état de choses aux évêques gaulois et au peuple d'Arles. L'évêque de Lyon Faustin et ses collègues du midi de la Gaule souffraient avec peine de voir l'église d'Arles gouvernée par un hérétique. Seulement ils n'osaient procéder contre lui sans être sûrs d'avoir l'appui des sièges les plus importants comme Rome et Carthage. Ils avaient donc dans ce but écrit à Étienne et à Cyprien. Ce dernier presse Étienne de rassurer les évêques gaulois et de les

1. Marca, cap. I. 5, p. 1061 (voir aussi I, 10); Quesnel, dissert. 5, pars. 1, cap. 14, p. 481; Dupin, p. 148.

pousser à agir. Ce sont eux qui doivent déposer Marcien et lui donner un successeur. L'intervention du pape, telle que la conçoit saint Cyprien, se réduit à leur faire savoir que le moment est, en effet, venu pour eux de prendre une mesure énergique et que l'hérétique Marcien ne rencontrera d'appui ni à Rome ni à Carthage.

Nous retrouvons la même doctrine dans l'affaire de Basilides et de Martial [1]. Ces deux évêques espagnols ont été déposés par leurs collègues pour crime d'hérésie, et des successeurs ont été nommés à leur place. L'un d'eux, Basilides, s'est rendu à Rome, a trompé Étienne qui lui a donné des lettres de communion; puis, fort de ces lettres, il est revenu dans sa ville épiscopale pour y reprendre son siège. Les Espagnols embarrassés consultent Cyprien. Celui-ci leur répond que Basilides a été justement déposé, qu'il s'est rendu coupable d'un nouveau crime en extorquant à Étienne des lettres de communion, et qu'on ne doit tenir aucun compte de l'acte d'Étienne. Le saint évêque de Carthage aurait-il pu donner une pareille réponse, s'il avait reconnu à Rome le droit de reviser les jugements des conciles provinciaux? On dira peut-être qu'il a rejeté la sentence d'Étienne parce qu'elle lui paraissait viciée par une erreur de fait. Mais cette réponse ne supprime pas la difficulté. Quand un juge s'est trompé, on a le droit de l'éclairer, mais on doit provisoirement lui obéir : toute sentence même injuste a, au moins, un effet suspensif. L'attitude de saint Cyprien prouve qu'il ne reconnaissait à la décision d'Étienne aucune valeur juridique. Et les Espagnols ne pensaient pas différemment; autrement, ils auraient interjeté appel auprès du pape Étienne lui-même, ils ne se seraient pas adressés à saint Cyprien.

Vers le milieu du troisième siècle [2], Denys d'Alexandrie fut accusé à Rome de reléguer le Fils au rang des créatures, mais il se justifia de cette accusation et écrivit un livre pour sa défense. On a cru voir dans ce fait la preuve que les évêques

1. Marca, cap. 1, 4, p. 1060; Quesnel, diss. 5, pars. 1, cap. 15, p. 185; Dupin, p. 152.
2. Dupin, p. 151.

des premiers sièges relevaient juridiquement de l'évêque de Rome et pouvaient être jugés par lui. On s'est trompé. Consultons l'histoire. Elle nous apprend que l'Église d'Antioche a porté plainte au sujet de son évêque à plusieurs évêques, notamment à Denys d'Alexandrie et à Firmilien. Elle nous dit que Marcien d'Arles, Basilides et Martial furent accusés auprès de saint Cyprien, le premier par Faustin de Lyon, les deux autres par les évêques espagnols. Plus tard, quand les moines origénistes furent chassés d'Alexandrie par Théophile, ils eurent recours à l'évêque de Constantinople et se plaignirent à lui de Théophile. Plus tard encore, quand Protérius d'Alexandrie eut été tué par les hommes de Dioscore, la cause fut déférée à l'évêque de Constantinople. Pourtant l'évêque d'Antioche ne relevait pas d'Alexandrie ou de Césarée; l'évêque d'Alexandrie ne relevait pas de Constantinople. On n'a donc pas droit de conclure de l'affaire de Denys que Rome avait juridiction sur Alexandrie. D'ailleurs, le synode romain ne porta aucun jugement sur Denys, il se borna à rejeter avec indignation la doctrine dont on accusait l'évêque d'Alexandrie et à demander à ce dernier une profession de foi. Or une demande du même genre fut adressée par Athanase aux Antiochiens et par Épiphane à Paulus.

Quelque temps après l'affaire de Denys d'Alexandrie, arriva la condamnation de Paul de Samosate [1]. Paul, convaincu de rejeter la divinité du Sauveur, fut déposé par le concile d'Antioche. Après avoir accompli cet acte d'autorité, le susdit concile nomma Domnus à la place de Paul et notifia son jugement à tous les évêques de l'Église, notamment aux évêques de Rome et d'Alexandrie. Mais Paul, sans tenir compte de la condamnation portée contre lui, refusa de quitter sa place. Alors les catholiques, en désespoir de cause, s'adressèrent à l'empereur Aurélien et lui demandèrent son secours. Aurélien décida que les églises d'Antioche appartiendraient à ceux qui étaient unis aux prélats d'Italie et à l'évêque de Rome. Que voyons-nous dans cette affaire? L'évêque d'un grand siège qui est mandé à la barre, non de l'évêque de Rome, mais d'un concile ; un concile

1. Dupin, p. 156.

qui condamne et dépose l'évêque d'Antioche, sans s'occuper de l'assentiment de Rome; le même concile qui écrit ensuite à Rome, mais au même titre qu'à Alexandrie et aux autres sièges épiscopaux, c'est-à-dire uniquement pour donner notification de sa sentence; un empereur qui désigne comme arbitres, non pas l'évêque de Rome tout seul, mais tous les évêques d'Italie et qui, sans aucun doute, prend ces arbitres en Occident uniquement pour donner aux Orientaux une garantie d'impartialité. Tout cela ne prouve pas la juridiction du siège de Rome sur l'Orient.

On prétend appuyer la doctrine des appels sur l'autorité de saint Athanase qui, déposé par les conciles de Tyr, puis d'Antioche, s'adressa au pape Jules et fut, dit-on, rétabli sur son siège par ce pape [1]. Voici les faits. Quand Athanase se vit déposé par les conciles de Tyr et de la Maréote, il essaya de se faire rendre justice en s'adressant à l'empereur. Pour toute réponse, il reçut un ordre d'exil à Trèves. Il fut rappelé de Trèves, non par l'influence du pape, mais grâce à l'empereur Constant qui obtint de son père le retour de l'illustre exilé à Alexandrie. Les eusébiens ayant envoyé à Rome un réquisitoire contre Athanase et ayant prié le pape Jules de trancher leur différend, ce dernier accepta le rôle de juge qui lui était offert et invita l'évêque d'Alexandrie à se présenter à Rome. Athanase se rendit à cette invitation et fut déclaré innocent par le synode romain, mais il ne fut rétabli sur son siège que par le concile de Sardique que l'empereur Constant fit rassembler. Le seul point qui semble favoriser la thèse ultramontaine est ce passage de la lettre de Jules aux Antiochiens : « Si, comme vous le dites, ils (Athanase et Marcel) étaient coupables, il fallait les juger selon la règle ecclésiastique. Il fallait nous en écrire à nous tous (*omnibus nobis*) et nous aurions tous (*ab omnibus*) porté un jugement conforme à la justice. Car enfin, ceux que vous persécutez étaient des évêques et leurs églises n'étaient pas les premières venues, puisqu'elles étaient d'origine apostolique. Surtout, pourquoi ne nous a-t-on rien écrit au sujet d'Alexandrie? Ignorez-

1. Dupin, p. 160.

vous donc que la coutume est de nous écrire, pour que nous décidions ce que de droit? » L'école de Bellarmin s'imagine que Jules réclame ici un droit personnel. Elle se trompe. Le pape ne parle pas de lui seul mais de tout l'épiscopat d'Occident, comme le prouvent les mots *omnibus nobis, ab omnibus*. Il dit qu'aucune mesure importante ne doit être prise par l'Église d'Orient sans le concours et l'assentiment de l'Église d'Occident : il ne dit pas autre chose. Sans doute Socrate et Sozomène, qui appliquent aux papes du quatrième siècle les sentiments des papes de leur temps, font dire à Jules autre chose, mais leurs textes ne sauraient faire foi.

La lettre du pape Sirice au sujet de l'affaire de Bonose nous offre un monument remarquable de la discipline antique [1]. Le concile de Capoue (391) avait chargé les évêques de la province de Thessalonique de juger Bonose qui rejetait la perpétuité de la virginité de Marie. Ceux-ci prièrent le pape Sirice de se prononcer sur cette question. Le pape répondit : « Vous nous avez demandé notre avis au sujet de Bonose, soit que vous ne sachiez à quoi vous résoudre, soit que votre démarche vous ait été dictée par la modestie. Mais comme le concile de Capoue s'est occupé de Bonose qui est d'un pays voisin, et qu'il a donné à ses accusateurs des juges... nous vous faisons remarquer que nous n'avons aucun titre pour juger cette affaire... c'est à vous qu'il appartient de vous prononcer puisque cette charge vous a été confiée par le concile. » On le voit, Sirice ne croit pas avoir le droit de reviser le jugement d'un concile provincial. Il ne reconnaît ce droit qu'aux évêques de la province voisine.

On dit souvent que saint Chrysostome, quand il eut été déposé par le conciliabule du Chêne, demanda au pape Innocent de lui rendre justice et que le pape, après avoir cassé la sentence portée contre le saint évêque de Constantinople, le rétablit sur son siège [2]. En réalité, saint Chrysostome n'a pas fait appel au saint siège, mais à l'Église d'Occident; car, s'il a écrit au pape Innocent, il a écrit aussi aux évêques de Milan et d'Aquilée. De plus, il n'a pas demandé qu'on instruisît à

---

1. Dupin, p. 167.
2. Marca, cap. 9 et 11, p. 238 et suiv.; Dupin, p. 168.

nouveau son procès, mais que l'on reconnût la nullité juridique des mesures prises contre lui et qu'on ne lui refusât pas la communion. Voici comment il s'exprime dans sa lettre à Innocent : « Je vous prie d'écrire que toutes les décisions iniques prises contre moi... sont dépourvues de toute valeur : ce qui est, en effet, la vérité. Que ceux qui se sont rendus coupables d'injustice subissent les peines ecclésiastiques. Quant à moi, qui n'ai été convaincu d'aucune faute, accordez-moi des lettres de vous, conservez-moi votre bienveillance et votre amitié. » Mais le pape Innocent, lui du moins, ne s'est-il pas érigé en juge? N'a-t-il pas cassé la sentence portée par Théophile et rétabli Chrysostome sur son siège? Non. D'après Palladius, Innocent accorda provisoirement des lettres de communion à Théophile ainsi qu'à Chrysostome, en attendant qu'un concile général se prononçât sur eux. Et nous savons par ses lettres qu'il réclama un concile. « Pour le moment, dit-il, il est indispensable de charger un concile d'instruire cette affaire. Seul un concile peut apaiser une pareille tempête. » Sans doute, le pape Gélase a écrit que Chrysostome fut réintégré dans ses droits par l'autorité du siège apostolique. Mais Gélase a déformé les faits pour les adapter à ses conceptions théologiques.

Dans le démêlé que saint Léon eut avec saint Hilaire d'Arles, distinguons les faits et les conclusions qui s'en dégagent. Voici les faits. Saint Hilaire, archevêque d'Arles, et dont la juridiction s'étend sur trois provinces, dépose Célidoine, évêque d'un siège que nous ne pouvons plus fixer avec certitude. Célidoine se rend à Rome. Hilaire l'y suit et déclare au pape Léon qu'il n'a pas le droit de juger le conflit dont Célidoine l'a saisi. Mais voyant qu'on n'acceptait pas sa thèse, il quitte Rome en cachette pendant que se poursuit l'instruction de la cause, pour ne pas paraître accepter le jugement dont il prévoit la teneur. Léon casse son jugement ; rétablit Célidoine sur son siège ; écrit aux évêques des Gaules que Hilaire est un orgueilleux qui ne veut pas être soumis à saint Pierre ni reconnaître la primauté de l'Église romaine ; lui enlève ses droits de métropolitain, tout en le maintenant sur le siège d'Arles : affirme que

1. Dupin, p. 206.

les églises des Gaules ont souvent consulté le saint-siège et interjeté appel auprès de lui ; et obtient de l'empereur Valentinien un rescrit qui prescrit aux officiers civils de donner aux ordres du pape l'appui de la force publique. Voici maintenant les observations que suggère cette histoire. Saint Hilaire d'Arles, ne reconnaît pas au pape le droit d'intervenir comme juge dans les affaires litigieuses des églises des Gaules, et tout porte à croire que tous les évêques gaulois de son temps sont dans les mêmes sentiments ; saint Léon, qui réclame ce droit au nom de la tradition, confond deux choses très distinctes, à savoir les consultations et les appels : sans doute à diverses reprises les papes avaient été consultés, mais ces consultations — qui n'étaient pas le monopole de Rome puisque saint Cyprien, saint Augustin, saint Basile, etc., ont eux aussi été consultés — n'avaient aucune portée juridique et n'étaient pas des appels ; pour faire exécuter sa sentence, saint Léon eut besoin de recourir au pouvoir civil.

L'école de Bellarmin croit à tort trouver un appui à sa doctrine des appels dans les affaires d'Eutychès, de Flavien et de Théodoret [1]. Commençons par Eutychès. Quand cet hérésiarque eut été condamné par Flavien, il en appela, non pas à Rome, mais à un concile auquel assisteraient les évêques de Rome, d'Alexandrie, de Jérusalem et de Thessalonique. Son appel n'ayant pas été écouté — il n'était du reste pas fait dans les formes — Eutychès se plaignit à saint Léon. Celui-ci reprocha à Flavien d'avoir jugé Eutychès sans l'en informer et demanda à juger la cause du vieil archimandrite. Flavien, dans une première lettre, fit connaître à Léon le cas d'Eutychès et le pria de notifier aux évêques d'Occident le jugement porté contre l'adversaire des deux natures du Christ à Constantinople. Il lui écrivit plus tard une seconde lettre, où il lui faisait connaître les sympathies de l'empereur pour Eutychès, et où il lui demandait de l'aider à combattre ces sympathies, notamment en détournant l'empereur de convoquer un concile dont il n'attendait rien de bon. Léon, qui estimait d'abord que l'affaire pouvait être

1. Marca, cap. 6 à 8, p. 232 à 236 ; Launoi, *ep. ad Boetium*, 2. 3 ; Quesnel, *dissert.* 7, 8, 10 ; Dupin, p. 215, 220, 225 ; Febronius, cap. 5, § 9.

terminée sans réunion épiscopale, se décida enfin à prier l'empereur de convoquer un concile en Italie; mais quand sa lettre parvint à destination, l'empereur avait convoqué les évêques à un concile qui devait se tenir en Orient. En résumé : Eutychès a fait appel, non pas au saint-siège, mais à un concile général; Flavien a demandé au pape saint Léon de notifier en Occident la sentence portée à Constantinople contre l'hérésiarque et de l'appuyer auprès de l'empereur, mais non de faire acte de juge; saint Léon a essayé d'abord de s'ériger en juge du conflit; puis il a reconnu lui-même la nécessité d'un concile qu'il eût voulu en Italie, mais qui, contre son gré, fut rassemblé en Orient.

Quand Flavien vit comment Dioscore se conduisait à son égard au brigandage d'Éphèse, il le récusa d'abord pour juge; puis, constatant qu'on ne tenait aucun compte de sa protestation, il remit aux légats du pape une lettre d'appel. A qui s'adressait cet appel? L'école de Bellarmin prétend que l'appel de Flavien était adressé au pape. Mais, s'il en avait été ainsi, saint Léon n'aurait pas manqué de nous le faire savoir, lui qui ne perd aucune occasion de relever l'éclat de son siège. D'où vient donc qu'il ne parle jamais d'un appel fait au siège apostolique par l'évêque de Constantinople? Il y a là un premier écueil auquel se heurte la susdite hypothèse. Elle en rencontre un second dans les textes suivants du même pape qui écrit à l'empereur Théodose [1]. « Toutes les églises de notre pays et leurs prêtres vous supplient avec larmes d'avoir égard à l'appel de l'évêque Flavien et de donner des ordres pour qu'un concile soit assemblé en Italie. » « Puisque nos légats ont protesté et que Flavien leur a remis une feuille d'appel, donnez des ordres pour qu'un concile général soit rassemblé en Italie... Après cet appel, les canons de Nicée exigent qu'un concile soit célébré. » Ces textes sont décisifs : l'appel de Flavien était adressé, soit à un concile général, soit au moins à un concile de tout l'Occident. Qu'on n'objecte pas que Libérat et Valentinien parlent d'un appel envoyé au siège apostolique. Valentinien, en effet, conclut de cet appel qu'un concile doit être rassemblé en Italie. Il explique ainsi que, si la lettre de Flavien a

1. *Ep.* 43 et 44, M. 54, 823 et 829.

été remise au pape, elle s'adressait à toute l'Église d'Occident dont le pape était le représentant. Qu'on n'objecte pas non plus que Léon a déclaré nul le brigandage d'Éphèse et qu'il n'a jamais cessé de considérer Flavien comme évêque. Il a tenu Flavien pour évêque, parce qu'il a constaté la nullité juridique du brigandage d'Éphèse, et il a constaté cette nullité parce qu'elle était un fait palpable. Rien de tout cela n'autorise à conclure que le pape s'est érigé en juge, qu'il a instruit à nouveau le procès de Flavien et qu'il a rétabli cet évêque sur son siège. D'ailleurs, nous lisons dans une des lettres du pape à Théodose : « Nous vous supplions de laisser toutes choses dans l'état où elles étaient avant le jugement (le brigandage d'Éphèse) jusqu'à ce qu'un plus grand nombre d'évêques soient rassemblés de tout l'univers. » On doit donc reconnaître que saint Léon s'est borné à tenir pour non avenues les décisions du brigandage d'Éphèse, et qu'il s'en est remis au concile général du soin de juger Flavien.

Victime, comme Flavien, du brigandage d'Éphèse, Théodoret écrivit à saint Léon une lettre dans laquelle on lit ce qui suit : « J'attends l'avis de votre siège apostolique ; je prie et supplie Votre Sainteté de me prêter secours, à moi qui en appelle à votre jugement juste et droit... Je vous demande avant tout de me dire si je dois acquiescer à l'injuste déposition qui m'a été infligée. » Voilà bien, dira-t-on, l'appel au saint-siège ; soit. Mais parcourons les autres lettres de Théodoret. Il écrit au prêtre René : « Je prie Votre Sainteté de persuader à votre très saint et bienheureux archevêque (Léon) d'user de son autorité et de me mander à votre concile. » Il écrit au patrice Anatole : « Je prie Votre Grandeur de m'obtenir de l'auguste empereur la grâce d'aller en Occident pour y être jugé par les évêques chers à Dieu. » Il écrit à l'évêque Florent (d'ailleurs inconnu) de prendre sa défense. Et l'impression qu'on emporte de ces textes, c'est que le vénérable évêque de Cyr avait hâte d'être autorisé par l'empereur à aller en Occident se justifier devant un concile d'évêques de l'Église latine, qu'il attendait sa réhabilitation, non pas du pape seul, mais de l'Occident tout entier.

Dira-t-on que, de fait, Théodoret fut rétabli sur son siège par saint Léon ? Ici encore, il ne faut pas être dupe d'appa-

rences trompeuses. Sans doute, on lit bien dans une lettre de saint Léon [1] : « Béni soit notre Dieu, dont la vérité invincible a montré que vous étiez pur de toute tache d'hérésie, conformément au jugement du siège apostolique ». Sans doute encore, on lit dans les actes du concile de Chalcédoine que Léon a rendu à Théodoret son épiscopat. Mais, d'autre part, quand les légats du pape prirent la défense de l'évêque de Cyr devant le concile de Chalcédoine, ils ne firent mention d'aucun décret synodal, d'aucune sentence rendue en faveur de la victime de Dioscore, ils se bornèrent à dire que le pape avait maintenu Théodoret dans sa communion. Et le concile de Chalcédoine lui fit subir un examen doctrinal, à la suite duquel il le rétablit sur son siège. On doit donc conclure que l'arrêt du brigandage d'Éphèse frappant Théodoret fut cassé non à Rome, mais à Chalcédoine.

En résumé personne, pendant les cinq premiers siècles, n'a reconnu au pape le pouvoir de faire la loi aux églises étrangères à sa province ; personne ne lui a reconnu le droit de casser les jugements des conciles provinciaux. Les canons de Sardique eux-mêmes, qui autorisaient l'évêque de Rome non à juger par lui-même les causes contestées, mais à les faire reviser, les canons de Sardique eux-mêmes, ne furent jamais admis en Orient ; et l'église d'Afrique, à qui le pape Zosime les fit connaître pour la première fois, cessa de les prendre en considération le jour où elle apprit que l'Orient les ignorait. La législation contentieuse était réglée par le cinquième canon de Nicée qui — conformément à un usage déjà ancien — faisait du concile provincial un tribunal sans appel. Et l'affaire d'Apiarius confirme puissamment cette assertion.

On devine que l'école critique s'étend longuement sur l'affaire d'Apiarius dont on vient de faire mention [2]. Elle se plaît à observer que le concile de Carthage de 419 respecta les prétendus canons de Nicée que Rome venait de leur envoyer et accorda provisoirement au pape le droit de recevoir les appels des évêques ; mais que le concile de 426, édifié sur la valeur des

1. *Ep.* 120 5, M. 54, 1053.
2. Marca v, cap. 15, p. 251 ; Dupin, p. 176.

susdits canons, rejeta le droit d'appel. Elle ajoute que le droit d'appel était inconnu en Afrique avant 419, même pour les causes épiscopales, et qu'il y fonctionna seulement entre 419 et 426. Mais écoutons maintenant la réponse de l'école de Bellarmin.

Saint Épiphane est seul à nous parler de l'excommunication de Marcion par son père pour cause de viol et tout ce qui s'ensuit. Son récit, qui n'est pas confirmé par les autres auteurs, ne semble pas avoir de valeur historique. Mais acceptons-le. Que nous montre-t-il? Un prêtre qui, pour faire lever l'excommunication dont il est frappé, s'adresse, ni à son métropolitain d'Amascène, ni à son exarque de Césarée, mais directement à Rome. Peut-on trouver un exemple plus authentique d'appel au saint-siège? Mais, dira-t-on, le clergé romain — le trône pontifical était alors vacant — déclara ne pouvoir lever l'excommunication. Entendons-nous. Le péché pour lequel Marcion avait été excommunié était l'un des trois dont la discipline de l'époque réservait le pardon à Notre-Seigneur lui-même. On signifia donc à Marcion qu'on ne lèverait pas son excommunication, non par défaut de juridiction, mais par respect pour la loi qui refusait aux grands criminels le bienfait de la réconciliation même au moment de la mort. Ce n'est pas tout. Saint Épiphane nous apprend que le clergé romain, en parlant à Marcion de son père, l'appela « très distingué collègue ». Cette expression laisse entendre que le vénérable évêque de Sinope était connu à Rome. Comment l'était-il? Sans doute parce que, sachant que son indigne fils voulait aller dans la capitale du monde chrétien se faire réconcilier, il s'était hâté d'éclairer le saint-siège et de révéler au pape le véritable état de la question. Or cette conduite ne s'expliquerait pas s'il n'avait cru à la valeur juridique des appels. Voilà les enseignements qui se dégagent du récit de saint Épiphane, où Quesnel et son école sont allés chercher une objection contre la juridiction suprême de Rome [1].

Que voyons-nous, avant tout, dans l'affaire de Basilides et de Martial [2]? Deux évêques qui, estimant avoir été déposés contre

1. Lupus, *De appellationibus*, dissert. 1, 18, p. 71; il reconnait que l'assertion de saint Épiphane repose sur la légende.

2. Du Perron, liv. 1, 45, p. 356 et suiv.; Lupus, dissert. 1. 6, p. 26; Ballerini,

les règles de la justice, se rendent à Rome et se font rétablir par le pape sur leurs sièges[1]. N'assiste-t-on pas là à l'exercice du droit d'appel, à son fonctionnement précis, régulier? Sans doute si Basilides et Martial ont cherché un appui à Rome, leurs adversaires en ont cherché un à Carthage. Mais le cas n'est pas le même de part et d'autre. On écrit à saint Cyprien seulement pour le consulter, tandis qu'on va trouver le pape pour lui demander de casser un jugement. Sans doute encore, et c'est là la plus grosse difficulté, le saint évêque de Carthage a répondu à ses consultants, qui manifestement attendaient cette décision, qu'ils n'avaient pas à tenir compte de la réponse de Rome. A s'en tenir aux apparences, on dirait qu'il s'est arrogé les mêmes droits qu'Étienne, puisqu'il a déclaré valide une destitution que le pape avait déclarée invalide; on dirait même qu'il s'est mis au-dessus du pape, attendu qu'il a cassé l'arrêt rendu par Étienne. Mais écoutons ses considérations. Il reproche à Basilides d'avoir trompé Rome. Il ne dénie donc pas au pape le droit de rendre un arrêt; seulement il croit, dans l'espèce, que cet arrêt repose sur une erreur qui lui enlève toute valeur. Il ne casse rien, il ne prescrit rien, il se borne à constater que la sentence de destitution portée en Espagne contre Basilides et Martial est légitime.

De même, que voyons-nous dans l'affaire de Marcien d'Arles? Un docteur illustre entre tous, saint Cyprien, qui demande au pape Étienne d'envoyer dans les Gaules des « lettres pressantes », pour faire savoir aux évêques de ce pays que Marcien est déposé et qu'il faut procéder à son remplacement. Peut-on désirer une attestation plus nette de la juridiction de Rome sur les églises des Gaules? On objecte que les évêques des Gaules ont écrit à Carthage aussi bien qu'à Rome, et ont demandé à ces deux églises de les aider à se débarrasser de Marcien. Mais saint Cyprien lui-même reconnaît que les « lettres très pressantes » doivent partir de Rome. Ne proclame-t-il pas hautement par là que le premier rôle, le rôle

observat. in dissert. 5, pars 1, cap. 5. 7 et suiv. p. 550 Zaccaria, l'*Anti-Fébronius*, tome 3, p. 500.

1. Ballérini, *in dissert.* 5 *Quesnelli*, pars I, cap. 3. 15, p. 553.

décisif, doit appartenir à Étienne? On objecte encore que ces lettres « très pressantes » doivent, dans la pensée de saint Cyprien, se borner à certifier aux évêques des Gaules que Marcien est, de plein droit, déposé de l'épiscopat et à leur demander de procéder eux-mêmes à son remplacement. De ces deux assertions, la seconde est exacte : ce sont, en effet, les évêques des Gaules eux-mêmes qui, selon saint Cyprien, doivent choisir et consacrer le successeur de Marcien. Mais il est faux que le docteur de Carthage demande simplement à Étienne de constater officiellement et de certifier la déposition de Marcien. En fait, Marcien exerçait encore ses fonctions, car autrement pourquoi Faustin de Lyon eût-il écrit à Rome et à Carthage? Ses lettres demandaient qu'on vînt en aide aux évêques des Gaules pour chasser un évêque indigne qui s'obstinait à garder son siège épiscopal : c'était toute leur raison d'être. Dès lors, ne fallait-il pas que le pape envoyât une sentence de déposition. Qu'on ne dise pas qu'une sentence déclaratoire suffisait pour atteindre le but. Un acte d'autorité était indispensable pour éloigner de Marcien les fidèles qui lui restaient attachés.

Que saint Hilaire d'Arles se soit insurgé contre le jugement pontifical qui rétablissait sur son trône l'évêque Célidoine déposé par lui; qu'il ait même, à ce propos, parlé peu respectueusement du saint-siège, on n'en peut disconvenir puisque c'est saint Léon lui-même qui nous fournit ces renseignements. Suit-il de là que le saint évêque d'Arles a refusé au souverain pontife le droit d'appel? On ne serait autorisé à tirer cette conclusion que si l'on ne pouvait rendre compte autrement de sa conduite. Or cela n'est pas. Hilaire a pu faire au jugement de saint Léon, non une opposition de principe, mais une opposition d'espèce; il a pu, tout en reconnaissant le droit pontifical, s'imaginer que, dans la circonstance, l'exercice de ce droit serait nuisible aux intérêts spirituels de l'Église des Gaules. Et l'auréole de sainteté qui entoure son front nous fait un devoir de juger sa conduite d'après cette seconde explication [1]. On

1. Ballérini, *in dissert.* 5 *Quesnelli*, pars I, cap. 7, n. 12, M. 55. 583. Voir aussi p. 619; Baronius, ad ann. 446. n. 8; Noel Alexandre, *In saec.* 5, cap. 5. 8; Zaccaria, t. 4, p. 73 et suiv.

doit donner la même interprétation de la conduite de saint Irénée dans la question de la pâque. On doit penser que l'évêque de Lyon contesta simplement l'opportunité de la mesure prise par Victor, tout comme fit plus tard l'évêque d'Arles. Seulement, tandis que ce dernier se laissa entraîner par la passion à des expressions blessantes pour le souverain pontife, saint Irénée — on doit le présumer — rédigea sa protestation en tenant compte du respect auquel le saint-siège a toujours droit. Quant à l'objection qui consiste à dire que l'excommunication lancée par le pape séparait de la communion avec Rome, mais non de la communion de l'Église universelle, elle repose en partie sur une fausse interprétation de l'histoire, en partie sur la confusion du fait et du droit. Sans doute le cinquième concile de Carthage porte que tout évêque qui commettra tel délit, ne sera en communion qu'avec sa seule église; mais cette peine était une simple restriction de communion et non une véritable excommunication. De même on lit bien que le faux concile de Sardique excommunia le pape Jules, que Dioscore excommunia le pape saint Léon et que le pape Vigile fut excommunié par l'évêque de Constantinople Mennas; mais il serait insensé de chercher l'expression du droit dans des actes accomplis par des hérétiques [1].

On dit qu'Eutychès ne s'est pas contenté de faire appel à l'évêque de Rome, mais qu'il a demandé à d'autres évêques de venir à son secours. Nous n'en disconvenons pas [2]. Nous savons notamment qu'il chercha à gagner à sa cause l'évêque de Ravenne, saint Pierre Chrysologue, dont il connaissait la haute influence sur l'empereur Valentinien. Nous avouons donc qu'il ne faut pas s'adresser à lui pour avoir des renseignements sur le droit d'appel. Comme tous les hérétiques, Eutychès a cherché du secours partout où il a espéré en trouver. Mais écoutons Flavien. Dans une première lettre à saint Léon, il lui demande de notifier aux évêques d'Occident la sentence pro-

1. Du Perron, ch. 44, p. 339 et suiv.

2. Lupus, *De appellat.*, dissert. 3; Noel Alexandre, *In saec.* 1, dissert. 28, prop. 3, probatur 3; Ballérini, *In dissert. 7 Quesnelli*, n. 9, M. 55. 669; Bianchi, *Dell' esterior politia della Chiesa*, t. 5, p. 189; Zaccaria, *loc. cit.*, 4. 81.

noncée à Constantinople contre l'hérésiarque. Dans une lettre écrite plus tard, il dit : « Daignez faire vôtre la cause commune et vous intéresser au bien général de l'Église. Donnez par écrit votre adhésion à la condamnation portée régulièrement contre cet homme et confirmer la foi de notre pieux empereur. L'affaire ne demande de vous qu'un appui, un secours. Votre adhésion ramènera le calme et la paix [1]. » Flavien ne proclame-t-il pas hautement ici que sa sentence ou, si l'on veut, la sentence de son concile a besoin d'être confirmée par Rome? Ne dit-il pas que cette confirmation est absolument nécessaire? Il va même jusqu'à déclarer qu'elle ramènera le calme et la paix. Parlerait-il ainsi à un autre évêque? Et attribuerait-il une pareille influence à des lettres qui ne renfermeraient ni un jugement, ni une sentence, ni une confirmation? Chacun voit tout ce qu'il y a d'invraisemblable dans cette hypothèse. Et l'on doit conclure que l'attitude de Flavien en face d'Eutychès rend un témoignage solennel à la primauté du pape.

Quand, plus tard, le même Flavien se vit déposé par Dioscore au brigandage d'Éphèse, à qui en appela-t-il? L'école de Quesnel prétend que son appel fut adressé soit à un concile général, soit à un concile de tout l'Occident. Cette hypothèse est *a priori* bien invraisemblable. Comment un évêque déposé, et qui devait avoir hâte de se faire rendre justice, n'a-t-il pas vu que la réunion d'un concile général ou même d'un concile d'Occident exigerait de longs délais? Mais laissons de côté cette considération et examinons les textes. Libérat, dans son *Breviarium,* déclare positivement que Flavien en appela de Dioscore au siège apostolique. Valentinien tient le même langage dans sa lettre à Théodose. On objecte que Valentinien, après avoir mentionné la lettre écrite par la victime de Dioscore au siège apostolique, a conclu à la nécessité d'un concile. Mais que Valentinien ait déduit de la lettre telle ou telle conclusion, c'est son affaire : la lettre n'en était pas moins adressée au siège apostolique. On objecte encore que saint

1. LUPUS, *De appellationibus*, dissert. 4: NOEL ALEXANDRE, *loc. cit.*, propos. 3, probatur 4; BALLERINI, *In dissert.* 8 *Quesnelli*, M. 55. 683; BIANCHI, *Dell' esterior politia della Chiesa*, t. 5, p. 223; ZACCARIA, *loc. cit.*, 4. 84.

Léon lui-même a cru à la nécessité d'un concile général et qu'il a demandé à l'empereur Théodose de rassembler ce concile en Italie. Sans doute le pape a cru qu'un concile général s'imposait; mais il l'a cru indispensable uniquement pour en imposer aux évêques orientaux dévoyés et non pour casser les décisions du brigandage d'Éphèse qui, de l'aveu de Quesnel, étaient nulles de plein droit. Il l'a considéré comme une nécessité de fait et non comme une nécessité juridique. Rien ne prouve, en tout cas, qu'il l'a demandé pour exécuter les intentions de Flavien. Admettons cependant que l'évêque de Constantinople ait fait appel à un concile, il a eu en vue, dans cette hypothèse, non un concile général ni un concile d'Occident, mais simplement un de ces conciles romains qui étaient comme les conseils dont se servaient les papes pour régler les affaires importantes. Aussi voyons-nous que saint Léon écrivit sa lettre à Théodose au nom d'un concile romain.

On objecte que Théodoret a fait appel de la sentence du brigandage d'Éphèse à un concile d'Occident et non au pape lui-même [1]. Cette hypothèse repose sur une fausse interprétation des textes du vénérable évêque de Cyr. Sans doute, il a désiré comparaître devant un concile d'Occident pour se justifier. Mais le concile qu'il demandait était simplement un concile romain composé du pape et de ses conseillers habituels et non cette assemblée générale que les adversaires ont en vue. En somme, c'est devant le pape que Théodoret a voulu comparaître, comme l'atteste clairement sa lettre à saint Léon où il déclare faire appel ἐπικαλουμένῳ, au jugement du pape. D'ailleurs saint Léon l'a jugé. C'est lui-même qui nous l'apprend, quand il dit à l'évêque de Cyr que son innocence a été constatée par « le jugement du siège apostolique ». Et non seulement Théodoret a été reconnu innocent par un jugement du siège apostolique; il a, par le même jugement, été rétabli sur son siège. Ceci, nous le savons par les commissaires impériaux eux-mêmes qui s'écrièrent devant les Pères de Chalcédoine : « Le vénérable Théodoret peut entrer et prendre part au concile,

1. Noel Alexandre, *loc. cit.*, prop. 3, probatur 5; Ballérini, *In dissert.* 10 *Quesnelli*, M. 55. 753; Zaccaria, *loc. cit.*, 4. 102.

car le très saint archevêque Léon lui a rendu son épiscopat. » La seule objection sérieuse que les adversaires aient à opposer ici est tirée du fait que le concile de Chalcédoine fit subir à Théodoret un examen en règle, avant de le reconnaître comme évêque légitime de Cyr. Mais on résout cette difficulté en disant que l'examen auquel l'évêque de Cyr fut soumis était uniquement destiné à calmer ses ennemis et à leur donner satisfaction. D'ailleurs la célèbre lettre dogmatique de saint Léon à Flavien eut elle-même à subir une enquête. Si le concile de Chalcédoine a pu juger une lettre pontificale sans porter atteinte — les théologiens le démontrent — à la primauté du magistère du pape, il a pu tout aussi bien juger un évêque déjà absous par le pape, sans léser à un degré quelconque le pouvoir judiciaire du saint-siège.

Telles furent les réponses qui, dans le camp de Bellarmin, furent opposées aux objections soulevées par Quesnel et ses disciples. On travailla aussi à résoudre les difficultés auxquelles donnait lieu l'affaire d'Apiarius, mais on n'arriva pas à une entente complète. Baronius se persuada que, dans la lettre qu'ils écrivirent au pape Célestin, en 426, les évêques d'Afrique ne refusèrent pas au souverain pontife le droit de recevoir les appels des évêques, mais qu'ils lui demandèrent seulement de les recevoir selon l'ordre des canons, c'est-à-dire de faire juger l'évêque appelant par un concile d'Afrique, sans envoyer aucun légat. Les frères Ballérini adoptèrent le sentiment de Baronius [1]. Toutefois les théologiens ultramontains abandonnèrent généralement cette explication de Baronius et reconnurent que le concile de 426 interdit les appels des évêques à Rome. Ainsi pensèrent du Perron [2], Schelstrate [3] et Lupus [4]. Ce dernier crut même pouvoir conjecturer que les malheurs qui affligèrent plus tard l'église d'Afrique furent la juste punition de l'attitude du concile de 426; mais il ajouta que saint Augustin n'y assista pas et qu'il n'en approuva pas les décisions. Hâtons-

---

1. Baronius, ad ann. 419, n. 65 à 78; Ballerini, *In dissert.* 5. 21, M. 55. 567 et suiv.
2. *Réplique*, liv. 1. 56, p. 456.
3. *Ecclesia africana*, Anvers, 1680, p. 50 et suiv.
4. *De appellationibus*, dissert. 2.

nous de dire que si les actes du concile de Carthage de 426 donnèrent lieu à des interprétations diverses, on s'accorda mieux dans l'interprétation de la discipline africaine avant 419. On affirma que le droit d'appel à Rome avait toujours été admis en Afrique pour les affaires épiscopales et l'on appuya cette assertion surtout sur saint Augustin qui, dans sa lettre à Boniface [1], cite plusieurs cas d'appels épiscopaux. Et, comme l'école critique prétendait que cette lettre, écrite en 423, rapporte des faits postérieurs au concile de Carthage de 419 qui autorisa provisoirement les appels, on leur répondit que leur solution était invraisemblable [2] Mais pourquoi donc le concile de 419 avait-il considéré les appels comme une nouveauté et ne les avait-il autorisés que provisoirement? On répondit à cette difficulté que la nouveauté consistait, non dans les appels eux-mêmes, mais dans le mode de fonctionnement demandé par le pape Zosime.

---

1. *Ep.* 209. 8, M. 43. 955.
2. BALLÉRINI, *loc. cit.*, n. 25.

DEUXIÈME PARTIE

LES ATTRIBUTIONS DE LA PAPAUTÉ

Le problème des attributions de la papauté que la controverse gallicane avait, depuis le quinzième siècle, signalé à l'attention des théologiens, parut devoir être rejeté au second plan par l'apparition du protestantisme. A quoi bon disserter sur les prérogatives du pape, quand l'ennemi contre lequel on doit se défendre attaque l'existence même de la papauté? C'est ce qui explique que les premiers controversistes du seizième siècle, ou bien passèrent sous silence, ou bien traitèrent sommairement l'infaillibilité du souverain pontife, ainsi que les rapports qui relient le pontife romain avec l'épiscopat, soit dispersé, soit réuni en concile. Mais le gallicanisme était considéré par beaucoup de théologiens comme une erreur non moins dangereuse que l'hérésie de Luther. Aussi Melchior Cano ménagea une place importante dans son *De locis theologicis* à la question de l'infaillibilité pontificale[1], et, au sein même du concile de Trente, Lainez parla longuement sur l'origine de la juridiction des évêques. Bellarmin surtout prouva que l'on pouvait poursuivre les ennemis du dehors sans oublier les ennemis du dedans, et ses *Controverses,* en même temps qu'elles firent la guerre au radicalisme protestant, s'attachèrent aussi à combattre les théo-

---

1. *De locis theologicis,* VI, 7 et 8. Toutefois le chapitre 7 qui présente les preuves de l'infaillibilité, se borne à des généralités. Le chapitre 8 est consacré exclusivement à résoudre les objections. Avant Cano, Pighi a présenté une démonstration exclusivement patristique de l'infaillibilité avec réponses aux objections, dont on verra les éléments plus loin (p. 302).

ries gallicanes. D'ailleurs, ces dernières ne cessèrent, dans tout le cours du dix-septième siècle, de se réclamer de l'histoire. Elles prirent même, avec la *Déclaration de 1682,* une attitude provocante qui obligea, pour ainsi dire, les docteurs attachés au pape à descendre malgré eux dans l'arène. En somme, à partir de Bellarmin, les prérogatives de la papauté atteignirent ou plutôt dépassèrent l'importance qu'on attachait au problème de son origine.

CHAPITRE PREMIER

DÉMONSTRATION DE L'INFAILLIBILITÉ DU PAPE.

ARTICLE PREMIER. — PREUVE TIRÉE DU TEXTE :

« EGO ROGAVI PRO TE ».

Le texte *Rogavi pro te* fut, pour le dogme de l'infaillibilité, ce qu'avait été pour le dogme de la primauté le texte *Tu es Petrus.* C'est sur lui, avant tout, que les théologiens dévoués au saint-siège fondèrent le privilège qui exempte d'erreur les enseignements adressés par le souverain pontife à l'Église universelle. Mais autant les partisans de l'infaillibilité furent attentifs à s'appuyer sur les paroles *Ego rogavi pro te,* autant les gallicans travaillèrent à leur enlever cet appui. Avant donc d'utiliser ce texte, il fallait déblayer le terrain et repousser les interprétations des adversaires. C'est ce que l'on peut voir dans Bellarmin. Sa discussion sur *Ego rogavi pro te* comprend deux dissertations, l'une rationnelle, l'autre patristique. Celle-ci est destinée à établir que les Pères ont vu dans cet endroit de saint Luc la preuve de l'infaillibilité pontificale. Celle-là tend à convaincre d'erreur les explications présentées par les gallicans pour rendre compte des paroles du Sauveur. Je résume son exposé en lui laissant la parole[1].

Le texte *Ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos,* a reçu trois

1. *De romano pontifice,* 4, 3.

interprétations. La première est celle de quelques docteurs parisiens qui prétendent que le Seigneur a prié ici pour l'Église universelle, — ou, si l'on veut, pour Pierre en tant que représentant de l'Église — et qu'il a demandé pour l'Église, considérée abstraction faite de son chef, la persévérance dans la foi. Mais les mots : *Simon*, *Simon; pro te; fides tua; et tu; fratres tuos,* prouvent que le Sauveur s'adresse à Pierre lui-même et non à l'Église. D'ailleurs, dans l'hypothèse des adversaires, Notre-Seigneur qui venait de dire : « Satan a demandé de *vous* cribler », aurait dû ajouter : « J'ai prié pour *vous* ». Or il ajoute : « J'ai prié pour *toi* » ; ce qui prouve encore plus clairement qu'il parle à saint Pierre tout seul. Et puis, les mots : *Et tu aliquando conversus*, n'offrent plus aucun sens, si on veut les appliquer à l'Église, attendu que l'Église n'a pas eu besoin de se convertir. Les mots : *Confirma fratres tuos*, n'en offrent pas davantage, car l'Église a des enfants et non des frères.

Certains théologiens de notre temps ont imaginé une autre interprétation, d'après laquelle Notre-Seigneur demande ici en faveur de saint Pierre tout seul la persévérance finale dans la grâce. Mais ceci encore est faux. La persévérance dans la grâce est, en effet, une faveur accordée à tous les élus, tandis que Notre-Seigneur demande manifestement dans cet endroit un privilège spécial pour saint Pierre. D'ailleurs, nous savons par saint Jean que le divin Sauveur demanda quelques instants plus tard la persévérance finale pour tous ses apôtres par ces paroles : « Père saint, conserve dans ton nom ceux que tu m'as donnés ». Il doit donc parler d'autre chose dans saint Luc : autrement il aurait demandé deux fois la persévérance pour saint Pierre. Notons de plus que le privilège promis ici à saint Pierre est destiné au bien de l'Église, puisque le Sauveur ajoute : *Confirma fratres tuos.* Or la persévérance finale n'est pas de cette nature; elle ne peut mettre saint Pierre à même de confirmer ses frères.

La troisième interprétation, qui est la vraie, consiste à dire que le Seigneur a obtenu pour Pierre deux privilèges. Il lui a d'abord obtenu la faveur d'être indéfectible dans la foi. Il a ensuite obtenu que l'erreur ne sortît jamais de sa bouche et ne fût jamais enseignée dans sa chaire. Le premier de ces

privilèges est attesté par saint Augustin [1], saint Chrysostome [2], Théophylacte [3] et Prosper [4]. Voici ce que dit saint Augustin : « Quand le Sauveur a prié pour que la foi de Pierre ne défaillît pas, il a prié pour que Pierre eût la volonté très libre, très forte, très inébranlable et très persévérante de rester dans la foi. » Quant à l'autre privilège, il est attesté tout d'abord par sept souverains pontifes anciens et saints qui sont : Lucius [5], Félix [6], Léon [7], Agathon [8], Nicolas Ier [9], Léon IX [10], et Innocent III [11]. Il est encore attesté par d'autres auteurs, à savoir par Théophylacte, saint Pierre Chrysologue [12], saint Bernard [13]. Saint Léon s'exprime ainsi : « Le Seigneur prend un soin spécial de Pierre ; il prie pour la foi de Pierre, par la raison que les autres seront affermis si l'esprit du chef n'est pas vaincu. C'est donc la force de tous qui est affermie dans Pierre. Le secours de la grâce est distribué, de manière que la fermeté donnée à Pierre par le Christ soit conférée par Pierre aux autres apôtres. » Dans ce texte, Léon mentionne les deux privilèges : le privilège de l'indéfectibilité dans la foi, là où il parle de l'esprit du chef qui n'est pas vaincu ; l'infaillibilité dans l'enseignement, là où il parle de la fermeté qui est conférée par Pierre aux autres. Le pape Agathon dit dans sa *Lettre à Constantin*, laquelle fut lue au sixième concile :

---

1. Saint Augustin, *De correptione et gratia*, n. 17, M. 44, 926.
2. *Homil. in Matth.* 82, 3, M. 58, 741.
3. *In Luc*, 22, 32.
4. *De vocatione gentium*, 1, 24. M. 51, 685, écrit à Rome.
5. Dans Migne, *P. L.* 3. 981, fausse décrétale qui utilise le texte d'Agathon.
6. M. *P. L.* 5. 154, fausse décrétale qui, elle aussi, utilise le texte d'Agathon.
7. *Serm.* 4, 3 et 4, M. 54, 151 et 152 : « Specialis a Domino Petri cura suscipitur et pro fide Petri proprie supplicatur, tanquam aliorum status certior sit futurus si mens principis victa non fuerit. In Petro ergo omnium fortitudo munitur et divinae gratiae ita ordinatur auxilium ut firmitas quae per Christum Petro tribuitur, per Petrum apostolis caeteris conferatur. » Voir *Histoire de la théologie positive*, 3e édit., I. 171.
8. *Epist.* I, M. 87, 1169, texte célèbre entre tous. Voir *Histoire de la théologie positive*, I. 171.
9. *Ep. ad Michaël.*, 86, M. 119, 948 et 950.
10. *Ep.* 101, *ad Joannem Antioch.*, M. 143. 770.
11. *Ep.* 9. 205, dans le *Corpus juris*, 3, 42.
12. Parmi les lettres de saint Léon, *ep.* 25. 2, M. 54, 743.
13. *Tract. XI ad Innocentium II*, praef.

« Telle est la règle de la vraie foi, que l'Église apostolique du Christ a tenue fidèlement dans la prospérité comme dans l'adversité. La grâce de Dieu a, en effet, empêché l'Église d'abandonner la tradition apostolique et de se laisser corrompre par les nouveautés hérétiques, selon la parole dite à Pierre : Simon, Simon, voici que Satan a demandé de vous cribler. Mais j'ai prié pour toi pour que ta foi ne défaille pas. Le Seigneur a promis par ces paroles à saint Pierre que sa foi ne subirait pas de défaillance et il l'a chargé de confirmer ses frères. Or il est reconnu de tous que les pontifes apostoliques mes prédécesseurs se sont toujours noblement acquittés de cette mission. » Le pape Nicolas Ier dit dans sa *Lettre à Michel* : « Les privilèges de ce siège sont perpétuels et d'origine divine... Celui par l'intermédiaire duquel nous les tenons a, entre autres choses, reçu cet ordre du Sauveur : Toi, quand tu te seras converti, confirme tes frères. » Le pape Léon IX, dans sa *Lettre à Pierre d'Antioche*, tient ce langage : « Pierre est le seul pour lequel le Seigneur déclare avoir prié, afin que sa foi ne défaille pas. Grâce à cette vénérable et efficace prière, la foi de Pierre n'a jamais subi de défaillance et l'on croit qu'elle n'en subira jamais dans ce siège. » Innocent III dit, dans sa *Lettre à l'évêque d'Arles* : « Les causes majeures de l'Église, surtout celles qui touchent aux articles de foi, doivent être déférées au siège de Pierre. Celui-là le comprend, qui sait que le Seigneur a prié pour que sa foi ne subît pas de défaillance. » Saint Bernard écrit à Innocent : « On doit rendre compte à votre apostolat de tous les dangers et de tous les scandales du royaume de Dieu, surtout de ceux qui intéressent la foi. Les dommages subis par la foi doivent, en effet, être réparés là où la foi ne peut disparaître. A quel autre siège, en effet, a-t-il été dit : J'ai prié pour toi, pour que ta foi ne défaille pas? » Quant à saint Pierre Chrysologue, il fait sans doute allusion à *rogavi pro te*, dans l'endroit de sa lettre à Eutychès où, sans citer cette parole, il dit que le siège romain procure la vérité à tous ceux qui la cherchent.

Il est donc incontestable que la tradition a vu dans le texte : *Ego rogavi pro te* une garantie d'infaillibilité pour l'enseignement de tous les successeurs de Pierre. On objecte, il est vrai,

contre cette interprétation que si l'on étend aux successeurs du prince des apôtres le bénéfice de *rogavi pro te*, on devra aussi logiquement leur appliquer à tous la parole : *Et tu aliquando conversus*, d'où il suit que tous les papes doivent d'abord renier le Christ, puis se convertir. A cela j'oppose deux réponses. D'abord, rien n'empêche d'appliquer *conversus*, non à la pénitence de saint Pierre, mais au secours qu'il doit porter aux autres. Dans cette hypothèse on traduira : Toi dont la foi ne peut défaillir, quand tu verras quelques-uns de tes frères ébranlés, tourne-toi vers eux (*conversus*) et affermis-les. En second lieu, si l'on voit dans *conversus* une allusion au péché de reniement, de ce que le *confirma fratres tuos* s'applique aux successeurs de Pierre, il ne s'ensuit pas que le *conversus* s'applique aussi à eux. La conversion, en effet, est un fait pers sonnel, tandis que l'affermissement dans la foi est une fonction attachée à la place, La fonction doit durer autant que la place à laquelle elle est annexée. le fait personnel est essentiellement transitoire.

Telle est la dissertation, à la fois rationnelle et patristique, au moyen de laquelle Bellarmin déduisit l'infaillibilité pontificale du texte : *Ego autem rogavi pro te.* Un demi-siècle plus tard, Launoi fit une longue enquête patristique sur le célèbre passage de saint Luc; mais ce fut pour déclarer la guerre à l'auteur des *Controverses*[1]. Selon lui, le *rogavi pro te ut non deficiat fides tua* a reçu quatre interprétations. La première entend le privilège en question de la foi personnelle de saint Pierre : elle explique que le Sauveur a obtenu pour le prince des apôtres, mais uniquement pour lui, l'indéfectibilité dans la foi. Cette interprétation groupe autour d'elle, outre les deux conciles de Carthage et de Milève, quarante docteurs, parmi lesquels Tertullien, saint Cyprien, saint Hilaire, saint Basile, saint Ambroise, saint Chrysostome, saint Innocent, saint Augustin, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Léon, Innocent III, etc. La seconde croit que la prière *rogavi* a obtenu le privilège de l'inerrance dans la foi pour l'Église romaine. Elle a pour par-

1. *Epist. ad Bevilaquam* (5. 6) écrite en 1656. Voir aussi *ep. ad Favveum*, 3. 6.

tisans : Agathon, Pierre Damien, Grégoire VII, Jacques de Vitry, saint Thomas, Jean XXII et Pie II. On connaît le texte d'Agathon. Voici celui de saint Thomas : « L'Église de Pierre dont toute l'Italie fait partie... a toujours été ferme dans la foi. Tandis que, ailleurs, la foi a disparu ou s'est mélangée à des erreurs, l'Église de Pierre a conservé la foi et l'a conservée pure d'erreur. Et ceci n'a rien d'étonnant puisque le Seigneur a dit à Pierre : *Ego rogavi pro te*[1]. » La troisième interprétation applique le bénéfice de la prière *rogavi* au siège apostolique, c'est-à-dire au siège de Pierre. Elle est attestée par Léon IX, Grégoire VII, saint Bernard, Innocent II, Innocent III, Albert le Grand. La quatrième interprétation croit que la prière en question a été faite pour l'Église universelle ou pour le concile universel. Elle a pour partisans Léon IX, Hildebert, Godefroy de Viterbe, saint Thomas, saint Bonaventure, Okam, Thomas de Vaud, Martin V, Pierre d'Ailly, Gerson, saint Vincent Ferrier, Clamengis, Almain, Driédo, Victoria. Voici les textes de saint Thomas[2] : « Les erreurs des grands ne portent pas préjudice à la foi des simples qui leur attribuent une foi intègre. On doit excepter le cas où les simples s'attacheraient obstinément aux erreurs des grands et iraient à l'encontre de la foi de l'Église universelle qui ne peut faillir, puisque le Seigneur a dit : J'ai prié pour toi, Pierre, pour que ta foi ne défaille pas. » « L'Église universelle ne peut errer, parce que celui qui a toujours été exaucé a dit à Pierre sur la confession duquel l'Église a été fondée : J'ai prié pour toi. »

Quand il eut dressé ces quatre listes, Launoi se tourna vers l'auteur des *Controverses* et lui fit son procès. « Bellarmin, dit-il, cite les deux docteurs parisiens Gerson et Almain comme les seuls tenants de l'interprétation qui étend à l'Église universelle le bénéfice de la prière *rogavi*. Or cette manière de voir

1. Saint Thomas, *Expositio symboli :* « Ecclesia tamen Petri et fide viget et ab erroribus munda est. » Voici le texte de Grégoire VII (*ép.* VIII. I. M. 148. 573) : «... in qua (romana Ecclesia) nullus unquam haereticus praefuisse dignoscitur, nec unquam praeficiendum, praesertim Domino promittente, confidimus : Ait enim Dominus Jesus : *Ego pro te rogavi...* »

2. *Summa theol.*, 2a 2ae, 11. 5 ; *Supplem.*, 25, 1.

a pour elle huit autres docteurs de Paris, parmi lesquels saint Thomas et saint Bonaventure. Elle groupe encore autour d'elle huit autres docteurs, entre autres le pape Léon IX et saint Vincent Ferrier. Bellarmin a donc ici manqué de franchise. Il en a manqué également dans son exposé de l'interprétation qui fait de *rogavi* un privilège personnel à Pierre, privilège ayant pour objet la persévérance dans la foi. Il la met sur le compte de quelques-uns de ses contemporains et il la repousse. Il ne dit pas que cette façon de comprendre *rogavi*, si elle est représentée par trois auteurs de la fin du seizième siècle, a aussi pour partisans trente-sept Pères ou docteurs anciens, sans parler de deux conciles. Peut-on procéder avec moins de bonne foi? Enfin Bellarmin signale, comme la bonne interprétation, celle qui voit dans *rogavi* deux privilèges, dont l'un pour Pierre et l'autre pour ses successeurs... Mais quels sont les partisans de cette exégèse composite? Il ne le dit pas. En réalité, sa troisième interprétation est un amalgame de deux sentiments qui n'ont rien de commun. On y trouve d'abord la théorie qui fait de *rogavi* un privilège personnel à Pierre, théorie que Bellarmin vient de présenter comme une invention de quelques contemporains et qu'il reconnaît maintenant chez trois ou quatre docteurs anciens. On y trouve ensuite la théorie d'après laquelle le *rogavi* garantit à tous les successeurs de Pierre un enseignement pur d'erreur. Or cette seconde théorie, sous la forme précise que lui donne l'auteur des *Controverses*, est inconnue aux anciens docteurs qui, à partir d'Agathon, attribuent parfois l'indéfectibilité dans l'orthodoxie à l'Église romaine ou au siège apostolique, c'est-à-dire au concile de la province de Rome, mais non au pape en personne. »

Le violent réquisitoire qu'on vient de lire ne resta pas enfoui dans les œuvres peu connues de Launoi. Bossuet l'utilisa et ne craignit pas d'avancer que les Pères, ainsi que les plus illustres scolastiques, avaient vu dans le *rogavi* une garantie d'infaillibilité non pour la personne du pape, mais, pour l'Église universelle ou pour l'Église romaine [1]. Néanmoins le

---

1. *Defensio*, appendix, I, 7. Voir aussi Dupin, *De antiqua Ecclesiae disciplina*, diss. 5. 2.

célèbre texte de saint Luc resta la preuve scripturaire par excellence de l'infaillibilité pontificale. On fit observer que la persévérance de saint Pierre dans la foi n'était pas exclusive de l'infaillibilité doctrinale des successeurs du prince des apôtres, et que les Pères qui avaient adopté la première interprétation, n'avaient pas rejeté la seconde. On rappela les commentaires que saint Léon, saint Agathon, saint Bernard avaient donnés à la prière *rogavi*. On cita aussi ce texte de saint Anselme de Lucques [1] : « Puisque le Christ a prié pour que la foi de Pierre ne subît pas de défaillance, la foi dans laquelle le patriarche de Rome confirme ses frères ne faillira pas. » Et cet autre de saint Thomas : « Le droit de dresser un symbole appartient au souverain pontife à qui, selon le chapitre *Majores* des *Extravagantes*, les causes majeures doivent être rapportées. De là vient que le Seigneur a dit à saint Pierre établi par lui souverain pontife : Pierre, j'ai prié pour toi [2]... » Surtout on insista sur l'exégèse rationnelle de la parole du Sauveur. Ballérini prouva que le précepte *Confirma* ne s'était pas adressé à saint Pierre uniquement, mais à tous ses successeurs et il fit cette preuve à l'aide de Bossuet lui-même qui a écrit dans ses *Méditations* : « Cette parole : *Affermis tes frères*, n'est pas un commandement qu'il fasse en particulier à saint Pierre ; c'est un office qu'il érige et qu'il institue dans son Église à perpétuité. » Après avoir mis en lumière le caractère perpétuel de la mission assignée à saint Pierre, Ballérini s'attacha à montrer que le secours promis au même apôtre pour remplir dignement sa mission devait être, lui aussi, perpétuel et que, si saint Pierre eut besoin d'être affermi inébranlablement dans la foi, ses successeurs ont dû, à plus forte raison, recevoir la même faveur du ciel [3].

---

1. *Contra Guibertum*, 2, M. 149. 469.
2. *Summa theol.*, 2ª 2ªᵉ, I. 10.
3. Petitdidier, *De auctoritate et infallibilitate summorum pontificum*, 7 et suiv. dans le *Theologiae cursus*, 4. 1199 ; Ballerini, *De vi ac ratione primatus*, 15. 3, même recueil, 3, 1178 et suiv. ; Grégoire XVI, *Triomphe du Saint-Siège et de l'Église*, 4, 6, dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, 16, 868.

ARTICLE II. — PREUVE TIRÉE DU TEXTE : « SUPER HANC PETRAM AEDIFICABO ECCLESIAM MEAM ».

Quand il eut tiré l'infaillibilité pontificale du célèbre texte de saint Luc, Bellarmin passa au texte de saint Mathieu[1], et, après avoir rappelé que la *petra* doit être identifiée avec saint Pierre, il fit le raisonnement suivant : « Pourquoi le souverain pontife est-il désigné sous le nom de *petra*, si ce n'est à cause de sa constance et de sa fidélité? Evidemment puisqu'il est pierre, il ne se brisera pas et ne se laissera pas aller à tout vent de doctrine. En d'autres termes, il n'errera pas dans la foi, au moins en tant que Pierre, c'est-à-dire en tant que souverain pontife. Et puis, il est le fondement d'un édifice qui ne peut s'écrouler. Si l'édifice est inébranlable, le fondement ne peut pas ne pas l'être. Le moyen, en effet, de comprendre qu'un fondement tombe en ruines et que l'édifice reste debout! Ce n'est pas le fondement qui emprunte sa solidité à l'édifice, c'est l'édifice qui emprunte la sienne au fondement. »

La discussion rationnelle de la *petra* conduisait donc à l'infaillibilité. La discussion patristique donna le même résultat. Bellarmin demanda successivement à Origène[2], à saint Chrysostome[3], à saint Cyrille[4], à Théodoret[5], à saint Jérôme[6], à saint Augustin[7], à saint Gélase[8], à saint Grégoire le Grand[9] ce qu'ils pensaient de la *petra*. Origène répondit : « Il est clair, bien que la chose ne soit pas exprimée en toutes lettres, que les portes de l'enfer ne peuvent prévaloir ni contre Pierre ni contre l'Eglise. Si, en effet, elles prévalaient contre la pierre sur aquelle l'Église est bâtie, elles prévaudraient contre l'Église

1. *De romano pontifice*, 4. 3.
2. *In Matth.* XII. 11, M. 13. 1000 et 1004.
3. *Homil. in Matth.*, 54. 2, M. 58. 534.
4. Texte du douzième siècle.
5. *Ep. ad Renatum*, 116, M. 83. 1323.
6. *Ep. ad Damasum*, 15. 22, M. 22. 356, voir plus haut, p. 239.
7. *Psalmus contra partem Donati*, M. 43. 30.
8. *Ep. ad Anastasium*, 8, M. 59. 43 : « Hoc est quod sedes apostolica magnopere cavet ut quia mundo radix est apostoli gloriosa confessio, nulla rima pravitatis, nulla prorsus contagione maculetur.
9. *Ep.* 5. 20 et 7. 40, M. 77. 746 et 899.

elle-même. » Saint Chrysostome fit observer que Dieu seul a pu rendre inébranlable l'Église bâtie sur un pêcheur, sur un homme de rien, alors qu'elle est assaillie par tant de tempêtes. Saint Cyrille tint le langage suivant, dans un texte fourni par saint Thomas : « Par suite de cette promesse, l'Église apostolique de Pierre est préservée de toute séduction, de toute hérésie. » Théodoret dit à son tour : « le saint siège régit les églises de tout l'univers pour diverses raisons, dont l'une est qu'il a toujours été pur de toute hérésie ». Saint Jérôme présenta ce passage de sa *Lettre à Damase :* « Je sais que l'Église est bâtie sur cette pierre ». Saint Augustin reconnut que le siège de Pierre « est la pierre que les portes de l'enfer ne sauront vaincre ». Saint Gélase proclama que « le siège apostolique n'est souillé par aucune tache, attendu que la confession de l'apôtre est la racine du monde ». Saint Grégoire expliqua que l'évêque de Constantinople ne pouvait être l'évêque universel, puisque plusieurs évêques de cette ville étaient devenus hérétiques. Il ajouta que la sainte Église était fondée sur la solidité du prince des apôtres à qui il a été dit : *Super hanc petram*... En somme, l'auteur des *Controverses* constata que les Pères avaient aperçu le dogme de l'infaillibilité pontificale dans le texte : *super hanc petram*.

Ici nous retrouvons sur notre chemin l'implacable ennemi du grand cardinal. A la fin de sa *Lettre à Voël* [1], Launoi soumit à l'examen l'enquête patristique qu'on vient de lire et en fit une critique sévère. « Bellarmin, dit-il, commence par Origène. Or le texte qu'il cite ne se trouve pas dans les œuvres du docteur d'Alexandrie. Comme début, ce n'est pas heureux. Il résume ensuite un texte de saint Chrysostome. Or le texte en question se borne à dire que le Seigneur révéla sa divinité à Pierre... Bellarmin se moque de ses lecteurs quand il veut leur faire croire que Chrysostome a parlé de l'infaillibilité du pape. Le texte de saint Cyrille qui est tiré de la *Catena* de saint Thomas n'a aucun titre à l'authenticité. D'ailleurs il parle de l'Église apostolique de Pierre et non du

1. *Epist. ad Voellum*, 5, 7.

pontife romain lui-même. Or l'Église romaine ne doit pas être identifiée avec le pontife romain ; et la preuve, c'est que l'Église romaine ne meurt pas quand le pape meurt. Bellarmin apporte le texte de Théodoret, comme s'il était un commentaire de *super hanc petram*. Il trompe ou il se trompe. Quand Théodoret commente la promesse de la *petra*, il identifie la *petra*, tantôt avec les apôtres, tantôt avec la confession de Pierre, tantôt avec le Christ. Dans l'endroit en question, il ne commente rien. Il parle, non pas du pape, mais du siège de Rome. Il dit que ce siège s'est maintenu dans le passé à l'abri des hérésies. C'est simplement un fait qu'il constate, et Bellarmin transforme indûment le fait en droit, en faisant dire à Théodoret que le siège romain ne peut pas errer. Ajoutons que, d'après la traduction de Sirmond, Théodoret n'a pas dit : « Le siège de Rome *régit* les églises de tout l'univers » ; mais qu'il *est le premier* de tous les sièges. Or on ne doit pas confondre la préséance avec le gouvernement. Bellarmin a tort de nous présenter saint Jérôme comme un défenseur de l'infaillibilité pontificale. Il oublie ce que ce saint docteur a dit dans sa *Chronique* et dans son *De viris* de la chute du pape Libère. Quant à saint Augustin, ce qu'il appelle la pierre contre laquelle l'enfer ne doit pas prévaloir, c'est le siège romain et non le pape. Le texte de Gélase est en dehors de la question pour deux raisons : d'abord, parce qu'il n'est pas destiné à commenter la *petra* de l'évangile ; ensuite parce qu'il n'y est pas question d'enseignement ni d'infaillibilité. Du reste, lui aussi parle du siège apostolique et non du pape. De même les textes de saint Grégoire ne parlent pas du pape, et l'un d'eux ne commente pas le *super hanc petram*. »

Fallait-il donc renoncer à prouver l'infaillibilité pontificale par le texte *super hanc petram* ? Les théologiens ne le pensèrent pas. Les objections accumulées par Launoi étaient confinées, en tout état de cause, sur le terrain patristique. A supposer que les révélations du farouche docteur gallican eussent enlevé toute valeur aux efforts tentés pour tirer à l'aide des Pères l'infaillibilité pontificale du célèbre texte de saint Matthieu, la discussion rationnelle de la *petra* gardait, elle au

moins, toute sa force. On continua donc d'expliquer, à la suite de Bellarmin, que les portes de l'enfer qui, selon les promesses du Sauveur, ne doivent jamais prévaloir contre l'Église, ne pourront non plus jamais prévaloir contre son fondement qui est Pierre, c'est-à-dire le pape, et que, par conséquent, le pape doit être infaillible [1]. Bien plus, la discussion patristique elle-même de la *petra* résista aux coups que Launoi lui avait portés. Nous retrouvons chez les théologiens infaillibilistes des dix-huitième et dix-neuvième siècles les références patristiques signalées par l'auteur des *Controverses*, notamment le texte de saint Augustin qui dit, en parlant du siège apostolique : *Ipsa est petra quam non vincunt superbae inferorum portae.* Nous retrouvons même chez eux le texte d'Origène que Bellarmin n'a pas inventé, comme l'en accusait Launoi, mais qu'il a seulement modifié [2].

Un mot encore sur l'interprétation rationnelle du *super hanc petram.* On a pu remarquer que l'argumentation de Bellarmin a pour point de départ l'identité de la *petra* avec l'apôtre saint Pierre et, par voie de conséquence, avec les successeurs de cet apôtre. Or, Ballérini, on s'en souvient, rejetait cette identité et estimait que le *super hanc petram* devait s'entendre de la confession ou, si l'on veut, de la foi de saint Pierre. Cette interprétation ne permettait pas d'utiliser l'argument de Bellarmin. Ballérini le remplaça par l'argument suivant : « Le Christ ayant voulu construire son Église sur la foi de Pierre, dont il abandonna le dépôt au siège de Rome et qu'il transmit à ses successeurs, le Christ, dis-je, donna à cette foi la solidité d'un roc contre lequel les portes de l'enfer ne sauraient prévaloir, et cela pour assurer la solidité à l'édifice bâti sur cette foi. De plus, l'édifice étant appelé à

1. Grégoire XVI, *Triomphe du Saint-Siège et de l'Église*, 2, dans les *Démonstrations évangéliques*, de Migne, 16. 842; Perrone, *Tractatus de locis theologicis,* sectio, 1, M. 733.

2. Grégoire XVI, *Triomphe du Saint-Siège et de l'Église*, 3, cite Origène, saint Léon et saint Grégoire. Le texte de saint Léon qui n'est pas dans Bellarmin est tiré du sermon 3, 3 (M. 54. 146). Après avoir cité le *Tu es Petrus*, le pape ajoute : « Manet ergo dispositio veritatis et beatus Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans, suspecta Ecclesiae gubernacula non reliquit ». L'auteur commente longuement ces trois textes.

durer toujours, il fallait attribuer à cette foi une solidité perpétuelle, non seulement pendant la vie de saint Pierre, mais encore sous ses successeurs ...[1]» On le voit, selon Ballérini, le pape est infaillible, en tant que dépositaire de la foi de saint Pierre dont l'enfer ne peut pas triompher. Grâce à ce biais, le savant théologien de Vérone put apporter ici les commentaires patristiques qu'on a déjà rencontrés ailleurs et qui entendent la *petra* de la foi de saint Pierre. Ces Pères vinrent ajouter leurs noms à la liste dressée par Bellarmin et attestèrent que le *super hanc petram* contenait l'infaillibilité pontificale.

ARTICLE III. — PREUVE TIRÉE DU TEXTE : « PASCE AGNOS MEOS ; PASCE OVES MEAS ».

Bellarmin emprunta une troisième preuve de l'infaillibilité pontificale à la parole du Sauveur, qui a institué saint Pierre pasteur de l'Église. Mais sa discussion de ce texte fut purement rationnelle et ne demanda aucun secours à la patristique. Voici quel fut son raisonnement [2] :

« On a démontré plus haut que la parole *pasce oves meas*, a institué le souverain pontife pasteur et docteur de l'Église entière. D'où il suit que l'Église entière doit écouter et suivre le souverain pontife ; donc, s'il se trompe, l'Église se trompera (ce qui répugne). On objectera que l'Église devra écouter le pape lorsque ces enseignements seront droits, et que, dans le cas contraire, on devra écouter Dieu plutôt que les hommes. Je réponds : Qui sera juge des enseignements du pape ? Il n'appartient pas aux brebis de se prononcer sur les enseignements du pape, surtout dans les choses douteuses... Si le pape tombe dans l'erreur, l'Église entière sera donc induite en erreur. On objectera de nouveau que l'on pourra toujours recourir au concile général. Je réponds que le pape est supérieur au concile et que d'ailleurs les conciles généraux se sont sou-

1. *De vi ac ratione primatus*, 15. 2, dans le *Theolog. cursus completus*, 3. 1174.
2. *De romano pontifice*, 4. 3.

vent trompés quand l'adhésion du pape leur a fait défaut. Et si l'on met en avant l'hypothèse d'un recours à un concile général présidé par le pape, je réponds que les paroles *rogavi pro te, pasce oves* ont été adressées à Pierre et non au concile; que c'est Pierre et non le concile qui a été appelé fondement de l'Église; et que la fermeté des conciles a sa source dans le pape seul, sans que le concile y soit pour quelque chose. D'ailleurs, le concile n'est pas toujours possible... Enfin si le concile venait à se séparer du pape, son président, qui serait juge? Ce ne pourrait être que le pape puisque le concile lui est inférieur. On doit donc conclure que le pape est juge suprême et qu'il ne peut errer. »

Ici comme toujours Launoi s'inscrivit en faux contre les assertions de Bellarmin et entreprit de les réfuter [1]. Mais les considérations historiques qu'il fit valoir et les textes qu'il apporta n'atteignirent pas directement l'auteur des *Controverses* qui se mouvait dans le domaine des déductions. Il serait donc inutile de rapporter, même en la résumant, la *Lettre à Formentinus*. D'ailleurs, les paroles *pasce oves* n'ont occupé qu'une place accessoire dans la thèse de l'infaillibilité pontificale. Assez souvent on ne les y trouve pas et, quand on les rencontre, on s'aperçoit qu'elles ne sont utilisées qu'en passant.

ARTICLE IV. — PREUVE PATRISTIQUE.

Bellarmin termina sa démonstration de l'infaillibilité pontificale par deux preuves empruntées à l'expérience [2]. Il nota

1. *Epist. ad Formentinum*, 5. 8. La moitié de sa lettre consiste dans une liste de textes où les papes appellent les évêques « coepiscopi ». Launoi conclut de là que les papes ne se sont pas considérés comme les seuls pasteurs de l'Église.

2. Pighi, *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, 4. 6, p. 160 (Cologne, 1558), après avoir déclaré qu'il renonce à faire appel à l'Écriture que les hérétiques tirent toujours à eux, présente les preuves patristiques suivantes de l'infaillibilité : le Formulaire d'Hormisdas signé par les évêques d'Orient, pour lequel il renvoie au chap. 5 (Voir ici p. 301); le texte de saint Irénée *ad hanc enim Ecclesiam* (voir ici p. 236); les fausses décrétales de Lucius et de Félix (p. 291); une autre fausse décrétale du pape Eusèbe qui utilise, comme les deux précédentes, le texte d'Agathon; la lettre de saint Jérôme à Damase (ici p. 303); un extrait de la lettre des évêques de Tarragone au pape Hilaire où se trouve un éloge du siège

d'abord que les églises patriarcales de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem avaient eu des évêques hérétiques, tandis que Rome avait été préservée de ce malheur et qu'on n'avait jamais vu chez elle ni un Macédonius, ni un Nestorius, ni un Dioscore, ni un Paul de Samosate, ni un Macaire, ni un Eutychius. Il nota ensuite que les papes avaient condamné, en dehors de tout concile, les hérésies de Pélage, de Priscillien, de Jovinien, de Vigilance, etc. ; et que les autres églises du monde catholique avaient adhéré à leur jugement. Dans le premier de ces faits, il reconnut le résultat providentiel de la prière *rogavi pro te*. Le second lui apparut comme la preuve de l'ascendant doctrinal exercé par l'évêque de Rome. L'un lui offrit la preuve de l'infaillibilité du pape; l'autre la preuve de la croyance à cette infaillibilité [1].

Telle est la démonstration patristique de l'infaillibilité pontificale que nous a laissée Bellarmin. Démonstration sommaire, à coup sûr, si on la compare à celles que nous lisons dans d'Aguirre, Orsi, Ballérini, Petitdidier et les autres adversaires du gallicanisme. A partir de la *Déclaration* de 1682, les théologiens dévoués au Saint-Siège fouillèrent l'histoire ecclésiastique ainsi que les écrits des Pères, et ils recueillirent une ample moisson de faits ou de textes dans lesquels le dogme de l'infaillibilité était plus ou moins nettement exprimé. Ils rapportèrent, par exemple, le texte *Ad hanc enim Ecclesiam* de saint Irénée; cet autre de saint Jérôme dans sa lettre à Damase : *Super illam petram aedificatam Ecclesiam scio; quicumque extra hanc domum comederit agnum prophanus est; si quis in arca Noë non est peribit regnante diluvio;* cette réflexion de saint Augustin sur l'hérésie pélagienne : *Jam enim de hac causa Pelagii atque Coelestii duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam, inde etiam rescripta venerunt, causa finita est.* Ils firent également valoir la célèbre lettre d'Agathon, qui déclare qu'en

apostolique : « inde responsa quaerentes, unde nihil errore, nihil praesumptione, sed pontificali totum deliberatione praecipitur » (M 58. 15); une lettre de l'empereur Justinien au pape Jean II (voir ici p. 238).

1. *De romano pontifice*, 5. 3.

vertu de la prière *rogavi*, la foi est toujours restée pure et immaculée sur le siège apostolique ; la lettre de saint Bernard à Innocent II ; les nombreuses consultations dogmatiques demandées à Rome ; le Formulaire d'Hormisdas, que les évêques d'Orient durent souscrire pour rentrer en communion avec Rome, et dans lequel on lisait ces mots : *In sede apostolica immaculata est semper catholica reservata religio et sancta celebrata doctrina.* Mais il est facile de remarquer que la plupart de ces faits ou de ces textes ont été utilisés ailleurs par Bellarmin, notamment dans la démonstration de la primauté du pape [1]. Les acquisitions que la preuve patristique de l'infaillibilité pontificale a faites depuis Bellarmin tiennent donc avant tout à un procédé de déplacement. Exception doit être faite pour le Formulaire d'Hormisdas et le *causa finita est* de saint Augustin que l'auteur des *Controverses* avait négligés.

Du côté des gallicans, on travailla à enlever toute portée à celles des attestations patristiques qui étaient le plus souvent invoquées par les partisans de l'infaillibilité. Launoi consacra la *Lettre à Varillas* à ce travail de destruction [2]. Dupin y fit servir une des dissertations de son *De antiqua Ecclesiae disciplina* [3]. Les théologiens de ce parti enseignèrent que le pape Agathon avait appliqué son *illibata fide tenus permanet*, non pas au pape, mais à l'Église romaine considérée dans son ensemble et que telle était aussi la pensée de saint Bernard quand il écrivait à Innocent II : *ubi non possit fides sentire defectum.* Quant à la déclaration de saint Jérôme, Dupin expliqua que le saint docteur de Bethléem écrivant au pape Damase avait cru devoir faire quelques sacrifices à l'exagéra-

1. Et aussi dans les thèses qu'on vient de lire, p. 291. Voir : Muzzarelli, *l'Infaillibilité du pape*, trad. p. 213 et suiv. au tome 4 des opuscules ; Grégoire XVI, *Triomphe...*, p. 875 et suiv. ; Bouix, *Tractatus de papa*, pars 2 sect. I (Paris, 1869, t. 1, 305 et suiv.).

2. *Epist. ad Varillaum*, 5. 2. Launoi commence par prouver que les textes de Lucius et de Félix sont apocryphes. Il cherche ensuite à enlever aux autres textes la portée que Bellarmin leur donne.

3. *De antiqua Ecclesiae disciplina*, dissert. 5, cap. 2 (Cologne, 1691, p. 374).

tion et à la flatterie[1] et que d'ailleurs son langage désignait simplement Rome comme le centre de la communion chrétienne, sans toucher à la question de l'infaillibilité doctrinale[2].

Mais ce fut contre le texte de saint Augustin que se tournèrent surtout les efforts des docteurs gallicans. Comment faire pour ruiner l'interprétation ultramontaine du *causa finita est?* Dupin et Bossuet abordèrent ce problème. Voici la solution que donna l'auteur de la *Defensio*[3] : « Saint Augustin a eu raison de dire que (les rescrits venus du siège apostolique et approuvant la condamnation portée contre les pélagiens par deux conciles d'Afrique) mettaient fin à la cause. On ne doit pas, en effet, agiter l'univers et réunir des conciles généraux pour n'importe quelle question. Ces moyens extrêmes ne doivent être employés que dans les cas où ils sont indispensables... Le tribunal de Pierre est le plus élevé de tous ceux qui sont en permanence dans l'Église. Le concile œcuménique ne siège pas à l'état permanent. Il ne se rassemble que pour des cas très rares... On n'a recours à lui que pour dénouer des affaires embrouillées... En dehors de ces circonstances exceptionnelles, *causa finita est :* c'est la solution commune et régulière... C'est ainsi que, dans l'affaire d'Eutychès, saint Flavien écrivit à saint Léon qu'un concile n'était pas nécessaire et que la sentence du pape suffirait pour tout ré-

1. *De antiqua Ecclesiae disciplina*, p. 369. Voir encore Launoi, *Epist. ad Brossam*, 5. 5.

2. On examina aussi les textes de saint Cyrille d'Alexandrie cités par saint Thomas dans son livre *Contra errores Graecorum*. Melchior Cano déclara (*De locis theolog.*, 6. 5) que ces textes enseignaient le dogme de l'infaillibilité bien plus clairement (*multo evidentius*) que tous les autres. Malheureusement il était impossible de retrouver ces textes dans les œuvres de saint Cyrille. Cano vit dans ce fait une preuve de plus de la fourberie des hérétiques : « Detruncàrunt enim haeretici librum illum, et quae in eo ad rom. pontificis auctoritatem pertinebant, haec eraserunt omnia », dit-il. Launoi démontra que tous ces textes étaient apocryphes (*Epist. ad Faurum*, I. 1 et 2, *ep. ad Ratuynum*, I. 3, *ad Formentinum*, 5. 9). Ce sentiment a été depuis lors universellement adopté. Voir Dupin, *De antiqua Ecclesiae discipl.*, p. 372 ; de Rubeis, *Admonitio ad opuscul. primum* (édit. 1754). A la veille du concile du Vatican l'attention fut attirée sur le *Contra errores Graecorum* à la suite de l'assaut que lui livra Doellinger. Voir *la Papauté*, tr. fr. Paris, 1904, p. 117 et 340 ; Gratry, *Deuxième lettre à l'archev. de Malines*, Paris, 1870, p. 28.

3. *Defensio*, 9. 2.

gler. Le pape saint Léon lui-même écrivit à l'empereur qu'on devait s'abstenir d'un concile, vu la clarté de l'affaire en litige. Il n'en contestait pas l'importance; il reconnaissait au contraire que la question des natures du Christ était très grave. Mais elle était évidente et les disputes ne l'avaient encore obscurcie d'aucun nuage. Elle pouvait donc être tranchée sans un concile et par le simple jugement du pape Léon, si toutes les églises avaient marché d'accord. De même, saint Augustin a pu dire, à bon droit, que la question pélagienne était tranchée par les rescrits apostoliques qui confirmaient les deux conciles d'Afrique. Elle était tranchée par l'accord manifeste de l'épiscopat et de toute l'Église avec le saint-siège. »

Telle fut l'explication que Bossuet donna au texte de l'évêque d'Hippone. Les gallicans l'adoptèrent et c'est elle qu'à la veille du concile du Vatican, nous retrouvons dans les écrits de Maret et de Doellinger[1]. Il fut reçu chez les adversaires de l'infaillibilité que, dans la pensée de saint Augustin, le *causa finita est*, à la suite d'un jugement de Rome, s'appliquait exclusivement aux cas où tous les évêques dispersés étaient d'accord à condamner une poignée de dissidents; qu'il avait pour cause, non le jugement pontifical lui-même, mais l'accord de l'épiscopat constaté par la réponse de Rome; et que le seul tribunal compétent pour trancher les questions obscures était le concile général.

Les partisans de l'infaillibilité ripostèrent que si saint Au-

1. MARET, *Du concile général et de la paix religieuse*, I. 515; DOELLINGER, *La papauté*, p. 6 (trad. fr., Paris, 1904). — DUPIN (*De antiqua Ecclesiae disciplina*, p. 370) donne du *causa finita est* une explication un peu différente : « Respondeo finitam dici causam pelagianorum post conciliorum et apostolicae sedis judicium, non quod nullum superius esset judicium, superius enim agnoscit in simili causa Augustinus, quum ait post judicium romanae sedis adhuc restasse plenarium Ecclesiae concilium, *sed quia post damnationem romani pontificis, pelagianorum causa omni defensione spoliata erat.* » Il fait observer ensuite que les pélagiens s'étaient vantés tout d'abord d'avoir l'appui de Rome et que le rescrit apostolique ruinait leurs prétentions. Toutefois il s'imagine à tort que le sermon d'où est extrait notre texte est postérieur à la condamnation prononcée par Zosime. — FEBRONIUS, *De statu Ecclesiae*, 3. 8, n. 4, prétend que saint Augustin commença par examiner les rescrits de Rome et que, les ayant trouvés orthodoxes, il prononça le *causa finita est*.

gustin avait voulu restreindre le *causa finita est* aux erreurs évidentes et déjà condamnées par le jugement de l'Église dispersée, il aurait fourni lui-même des armes aux hérétiques. Ceux-ci, en effet, pourraient toujours répondre que la fausseté de leur doctrine n'est pas évidente, que l'Église dispersée ne s'est pas clairement prononcée contre eux, et qu'ils ont le droit de s'insurger contre le jugement du pape qui les condamne. On conclut que le saint évêque d'Hippone avait étendu le *causa finita est* à tous les jugements doctrinaux prononcés par le pape et que, dans sa pensée, le saint-siège était le tribunal suprême, devant lequel tous devaient s'incliner, tribunal, par conséquent, inaccessible à l'erreur [1].

Quant aux autres textes patristiques, le principal moyen de défense des gallicans étant la distinction entre le siège apostolique et le pape (*sedes et sedens*), ce fut surtout à cette distinction que les théologiens infaillibilistes s'attaquèrent. Bossuet l'avait appuyée sur ces deux formules du pape saint Léon : *Aliud sunt sedes, aliud praesidentes. — Diversa nonnunquam sunt merita praesulum, tamen jura permanent sedium* [2]. Ballérini montra tout ce qu'avaient de trompeur ces prétendus appuis [3]. « Quand saint Léon, dit-il, écrit *aliud sunt sedes, aliud praesidentes,* son but est de défendre, conformément aux canons de Nicée, la préséance de l'église d'Alexandrie sur celle de Constantinople ; et la phrase *aliud sunt sedes,* etc., est destinée sous sa plume à expliquer que l'église

1. Ballérini, *De vi ac ratione primatus,* 13. 9, p. 1071. Zaccaria, *l'Anti-Fébronius* (tr. fr., III. 122) réfute Fébronius : « Il (Augustin) ne dit pas, comme voudrait lui faire ajouter Fébronius : Je les ai comparés avec la tradition des églises d'Afrique... à plus forte raison ne dit-il pas : J'ai fait ces comparaisons pour m'assurer de la vérité de ces rescrits. Non, saint Augustin ne disait ni ne pouvait rien dire de semblable ; car son sentiment n'était-il pas que cette cause ayant été instruite par le siège apostolique, les pélagiens n'avaient plus droit à ce qu'elle fût examinée de nouveau ? Du moins, c'est ce qu'il disait dans son dernier ouvrage contre Julien : « Malheureux, lui disait-il, que parlez-vous encore d'examen de votre cause, comme si cet examen n'avait pas été fait par le siège apostolique ? »

2. *Defensio,* 10. 5.

3. *De vi ac ratione primatus,* 14. 5, p. 1152, 1159, 1161. Voir encore Grégoire XVI, *Triomphe du Saint-Siège et de l'Église,* 9, *loc. cit.,* p. 922 et suiv. ; Muzzarelli, *l'Infaillibilité du pape,* tr. fr., p. 228.

d'Alexandrie ne saurait perdre son rang à cause de l'indignité de son dernier évêque, Dioscore. L'autre texte reproduit la même pensée. Le pape déclare que les droits d'un siège sont indépendants des mérites ou des démérites de ses titulaires. Qu'est-ce que cela a de commun avec la distinction imaginée par les gallicans? » Ballérini continua sur ce ton et montra que, selon saint Léon, le titulaire même indigne héritait des droits inhérents à son siège. Il conclut que, d'après ces principes, chaque pape devait posséder la primauté attachée au siège de Rome. Puis il appela les Pères à confirmer sa déduction. « La tradition patristique, s'écria-t-il, ne distingue pas entre la foi du siège de Rome et la foi du pontife qui occupe ce siège. Saint Jérôme écrit à Damase qu'il consulte : « Je suis uni à votre béatitude, c'est-à-dire à la chaire de Pierre ». Saint Augustin dit indifféremment que les pélagiens ont été condamnés par Innocent et par le siège apostolique; il identifie la sentence du pape avec la sentence de son siège. Saint Prosper écrit : Le siège vénérable de Pierre parle ainsi à tout l'univers par la bouche du pape Zosime... Les adversaires prétendent encore que les décisions du pape... sont irréformables seulement par le fait de l'adhésion que leur donne l'Église... Or interrogeons la tradition des Pères. Saint Irénée qui attribue si clairement une force coactive à la foi romaine... ne fait pas dériver cette force du consentement de l'Église ou des évêques. Il ne dit pas, ce qui serait du reste ridicule : « Il est nécessaire à toutes les églises de s'accorder avec la foi romaine quand elles lui ont donné leur adhésion. Il fait dériver cette nécessité du privilège de la primauté... De même les autres Pères, quand ils parlent de l'unité de foi que l'on doit avoir avec Rome, ne font pas intervenir le consentement de l'Église. Ils disent avec saint Jérôme : Je sais que l'Église est bâtie sur cette pierre; avec saint Augustin : C'est la pierre que les portes superbes de l'enfer ne sauraient vaincre; avec saint Cyprien : Là est la foi louée par l'apôtre et auprès de laquelle la perfidie ne peut trouver accès... »

En somme, les défenseurs du dogme de l'infaillibilité trouvèrent dans l'histoire des appuis précieux. Mais ils y rencontrèrent aussi des obstacles. Et après avoir dressé contre les

gallicans les preuves de leur croyance, ils virent à leur tour se dresser devant eux des difficultés qu'ils eurent à résoudre. Ces difficultés vinrent de plusieurs sources. Elles vinrent des conciles qui, à différentes reprises, s'étaient érigés en juges des enseignements émanés de Rome; elles vinrent encore de certains docteurs qui s'étaient inscrits en faux contre les décisions doctrinales des papes; mais elles vinrent surtout des papes eux-mêmes qui n'avaient pas toujours été à la hauteur de leur mission et s'étaient parfois laissé entraîner dans l'erreur.

CHAPITRE II

RÉPONSES AUX OBJECTIONS CONTRE L'INFAILLIBILITÉ

ARTICLE PREMIER. — LES PAPES ONT-ILS PROMULGUÉ DES DÉFINITIONS DOGMATIQUES ERRONÉES ?

§ 1. *Honorius.*

Plusieurs souverains pontifes ont été accusés d'erreur par les adversaires de l'infaillibilité. Aucun ne l'a été avec autant de violence et autant d'insistance que Honorius. Comment eussent-ils épargné ce malheureux pape, quand un concile lui-même l'avait condamné? Le réquisitoire, fréquemment renouvelé depuis les *Centuriateurs,* a atteint sous la plume de Bossuet un degré de perfection qu'il n'a jamais dépassé. Laissons d'abord l'auteur de la *Defensio* faire le procès d'Honorius. Nous verrons ensuite comment ce malheureux pape a été défendu.

Bossuet commence par donner quelques extraits des *Lettres à Sergius* [1]. Il cite les endroits où le pape recommande d'éviter comme une nouveauté les expressions de « une » ou « deux opérations ». Il signale surtout cette phrase : « Il y a une impertinence à penser ou à dire que le Seigneur médiateur a eu une ou deux opérations. » Puis il nous présente les observations suivantes : « Honorius a lancé son rescrit en réponse à trois patriarches qui l'avaient consulté. Il déclare, en effet, à Sergius avoir écrit auparavant dans le même sens à Cyrus d'Alexandrie. Et l'on sait aussi par lui que le patriarche de

1. *Defensio*, 7. 22.

Jérusalem, Sophronius, l'avait également consulté... Sans doute, il ne dit pas qu'avant d'écrire ses lettres, il a rassemblé un synode. Mais ni la lettre de Célestin à Cyrille, ni la lettre de Léon à Flavien, ni les lettres d'Innocent aux conciles d'Afrique ne font mention de synodes qui les auraient précédées... Pourtant ces pièces sont considérées comme de vrais décrets du siège apostolique. Objectera-t-on qu'il ne lance aucun anathème? Mais ni le concile apostolique de Jérusalem, ni la lettre à Sophronius... ni beaucoup d'autres écrits ne contiennent d'anathèmes... Pour se tromper, il n'est pas nécessaire de condamner la vérité, il suffit d'approuver l'erreur. Et c'est ce qu'a fait Honorius... Qu'on ne dise pas [1] que le pape a recommandé de s'abstenir de telle ou telle expression, en attendant un examen plus approfondi... Il ne s'est pas contenté de dire que la question était obscure, il a traité d'invention nouvelle la vraie foi, tout comme le dogme hérétique... Il a erré en disant que l'expression de « deux opérations » était une invention nouvelle... Bien plus, ce qu'il traite d'ineptie, ce n'est pas seulement de dire qu'il y a deux opérations, c'est aussi de le penser. Non content de proscrire le mot, il proscrit la chose elle-même... D'ailleurs, où est l'obscurité qui demande de surseoir à la question des deux opérations du Christ? A ce compte, saint Léon aurait pu refuser de se prononcer sur le problème des natures du Sauveur; il aurait pu le traiter d'ineptie... Les pontifes romains [2] qui succédèrent à Honorius épargnèrent son nom. Jean IV, son troisième successeur, le défendit comme il put... Agathon atténua le plus possible le silence demandé par Honorius, sans cependant le défendre ouvertement... Mais le sixième concile, témoin des ravages que les lettres d'Honorius avaient faits en Orient... se décida à parler... Dans sa treizième session, il se prononça sur leur compte. Il déclara que, tout comme les lettres de Sergius, de Pyrrhus et des autres, « elles étaient contraires aux dogmes apostoliques et aux définitions des saints conciles ainsi que de tous les Pères autorisés, et qu'elles suivaient les fausses doctrines des

1. *Defensio*, 7. 23.
2. *Defensio*, 7. 25.

hérétiques ». En conséquence, Honorius fut frappé d'anathème en même temps que les autres, pour avoir « suivi en tout l'esprit de Sergius et confirmé ses doctrines impies »... Après le prononcé de la sentence, les Pères, selon l'usage, en référèrent à Agathon et l'informèrent que, conformément à sa lettre, « ils avaient condamné Sergius, Pyrrhus, d'autres encore, et aussi Honorius... ». Dans les acclamations adressées à l'empereur, Honorius fut encore rangé au nombre des hérétiques. Et, dans son édit, l'empereur l'appela « fauteur, complice et confirmateur d'hérésie... ». A partir du sixième concile [1], les pontifes romains ne crurent plus devoir épargner la mémoire d'Honorius. Le successeur d'Agathon, Léon II, par respect pour le concile... condamna les monothélites et parmi eux : « Honorius qui, dit-il, n'a pas purifié cette église apostolique par la doctrine des apôtres, mais s'est efforcé de renverser la foi immaculée par une trahison profane... ». Anastase le Bibliothécaire,... dit, en parlant de Léon II : « Il a reçu le sixième concile qui, par la providence de Dieu, fut naguère célébré dans la ville impériale, et dans lequel furent condamnés Cyrus, Sergius, Honorius et Pyrrhus... ». Peu de temps après, le même Léon envoya aux évêques d'Espagne les actes du sixième concile en leur disant : « Ce synode a frappé d'une condamnation éternelle Théodore, Cyrus, Sergius, Pyrrhus, Paul, Pierre de Constantinople, avec Honorius, qui n'a pas éteint la flamme naissante de l'hérésie, comme son autorité apostolique le lui imposait, mais qui l'a favorisée par sa négligence... ». Aussi, les septième et huitième conciles, les conciles postérieurs et tous les papes, en même temps qu'ils ont adhéré aux actes du sixième concile, ont adhéré à la condamnation d'Honorius... Anastase le Bibliothécaire essaya, bien à tort, de défendre ce pape, mais il ne contesta pas la réalité de la condamnation. Le *Liber diurnus* nous donne la profession de foi prononcée par les papes. Dans cette profession de foi se trouve un anathème contre Honorius... Le même anathème reparaît dans la vie de saint Léon II, telle qu'elle est racontée par les anciens bréviaires

1. *Defensio*, 7. 26.

romains... On l'a effacé récemment du bréviaire romain. L'a-t-on pourtant effacé de l'histoire [1]?... Dira-t-on que tous ces pontifes romains et tous ces conciles ont été trompés par des manuscrits interpolés?... Personne n'aurait aperçu la fraude! Elle aurait été découverte, au bout de mille ans, par Bellarmin d'abord, puis par Baronius! Quel motif allègue-t-on? Aucun autre que le besoin qu'on a d'une interpolation des actes du sixième concile pour sauver l'infaillibilité pontificale. » « On dit encore que Honorius n'a pas parlé *ex cathedra* dans une circonstance où il était consulté régulièrement par trois patriarches. Quand donc un pape aura-t-il l'occasion de parler *ex cathedra*, sinon quand tout l'Orient le consulte, et quand il doit, comme successeur de saint Pierre, confirmer ses frères et réprimer une funeste erreur [2]? »

A l'époque où Bossuet rédigeait contre Honorius cette sévère dissertation, plusieurs systèmes de défense étaient présentés par les partisans de l'infaillibilité. L'un d'eux [3] consistait à nier que le sixième concile eût condamné Honorius. C'est cette théorie que nous rencontrons sous la plume de Pighi [4], de Bellarmin [5] et de Baronius [6]; c'est elle qui eut la vogue pendant la première moitié du dix-septième siècle. Bellarmin [7] commença par poser en principe que les lettres d'Honorius ne contenaient aucune erreur; qu'elles admettaient au fond la dualité des volontés et des opérations; qu'elles condamnaient seulement les expressions de « une » ou « deux volontés »;

1. *Defensio*, 7. 26 : « In breviario romano haec eraserunt. An ideo occultârunt? Un peu plus loin (7. 27) Bossuet discute l'assertion du pape Agathon, déclarant que ses prédécesseurs ont *toujours* défendu la foi. Il répond que l'expression *semper* dont se sert Agathon ne doit pas être prise à la lettre.

2. *Defensio, praevia dissertatio*, 54 : « Quando igitur ex cathedra pronuntiandum fuit, nisi quum a toto Oriente consultum Petri successorem confirmare fratres et teterrimum errorem compescere oportebat? » Voir 9. 36.

3. On va voir plus loin qu'il n'est pas le plus ancien.

4. *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, 4. 8, p. 167.

5. *De romano pontifice*, 4. 11. Il ajoute que les lettres d'Honorius ellesmêmes sont peut-être l'œuvre d'un faussaire. Néanmoins il défend leur orthodoxie.

6. *Annales eccl.* ad annum 681, n. 23.

7. *De romano pontifice*, 4. 11.

et qu'en cela elles s'inspiraient des conseils de la prudence, attendu que ces expressions étaient alors des nouveautés. Ceci fait, il établit que le sixième concile n'avait infligé aucune condamnation aux susdites lettres et que les flétrissures qu'on lit aujourd'hui dans ses actes y avaient été insérées après coup par des faussaires hérétiques. Il donna de son assertion plusieurs preuves. Il fit tout d'abord observer que les Pères du concile n'auraient pu condamner Honorius sans se mettre ouvertement en opposition avec le pape Agathon, qui déclarait, dans sa lettre, que ses prédécesseurs avaient toujours eu soin de s'opposer à l'hérésie et de confirmer leurs frères. « Si Honorius a été hérétique, s'écria l'auteur des *Controverses*, de quel front Agathon écrit-il qu'aucun de ses prédécesseurs ne s'est trompé et que l'Église romaine est demeurée seule pure? Et puis comment le concile a-t-il pu condamner Honorius, lui qui a approuvé cette lettre d'Agathon ? » Après avoir utilisé la lettre d'Agathon, Bellarmin revint aux lettres d'Honorius elles-mêmes. Elles ne contenaient aucune erreur, elles se bornaient simplement à interdire certaines formules par mesure de prudence. Dès lors le concile n'aurait pu les condamner sans faire preuve d'une imprudence dont manifestement il était incapable. On avait donc là une seconde preuve de l'interpolation des actes du sixième concile. Enfin Bellarmin en trouva une troisième dans le concile romain présidé par le pape Martin en 649. Les fauteurs du monothélisme Sergius, Cyrus, Pyrrhus, Paul y avaient été condamnés. Honorius, au contraire, n'y avait été l'objet d'aucune mention. « Ce phénomène, dit l'illustre controversiste, ne peut être expliqué par une acception de personnes, attendu que les Pères des conciles de Rome et surtout Martin leur président étaient de saints personnages. On ne peut non plus le mettre sur le compte de l'ignorance ou de l'oubli, car les écrits d'un pape ne devaient être connus nulle part mieux qu'à Rome. Si donc le concile romain n'a pas condamné Honorius dont il possédait les autographes eux-mêmes et que pouvaient interroger des témoins oculaires et auriculaires, est-il croyable que le sixième concile se soit laissé entraîner à une condamnation? »

Le plaidoyer de Bellarmin et de Baronius offrait de précieux

avantages. Mais il se heurtait aussi à une énorme difficulté : celle d'expliquer l'interpolation des actes du concile. Si les évêques réunis en 680 à Constantinople n'ont pas condamné Honorius, par quelle manœuvre a-t-on pu faire croire qu'ils l'avaient condamné? Pour répondre à ce problème, Baronius[1] conjectura que l'un des évêques flétris par le concile, Théodore de Pharan, avait effacé son nom et y avait substitué celui du pape Honorius. Mais ici se présentait une formidable objection. A supposer que Théodore eût réellement commis cette monstrueuse fourberie, comment avait-il réussi à la faire accepter par les légats romains? Comment les représentants du pape Agathon, qui avaient assisté à toutes les séances du concile et que l'on ne pouvait tromper, avaient-ils laissé passer l'insertion frauduleuse du nom d'Honorius sur la liste des hérétiques condamnés? Comment expliquer qu'ils n'eussent pas dénoncé l'imposture à l'empereur, à tous les Pères du concile? Comment surtout expliquer qu'ils eussent consenti à porter à Rome des actes interpolés et à les remettre au pape Léon II, successeur d'Agathon, sans le prévenir de la fraude? Car Léon II et, après lui, tous les papes ont cru que Honorius avait été condamné, et ils l'ont cru sur la foi des actes apportés à Rome par les légats. Ceux-ci avaient-ils donc été les complices de Théodore? Avaient-ils donc été ses dupes? L'une et l'autre hypothèses étaient d'une invraisemblance qui touchait à l'impossibilité. Et que mettait-on pour faire contrepoids à cette impossibilité? On objectait que le concile de Rome présidé par le pape Martin n'avait pas condamné Honorius, que le pape Agathon ne l'avait pas condamné davantage et que le sixième concile avait approuvé la lettre d'Agathon. Comme si l'attitude réservée et discrète soit de Martin, soit d'Agathon, n'était pas facile à expliquer? Et comme si, en approuvant la lettre d'Agathon, le sixième concile s'était enlevé le droit d'élucider un point d'histoire prudemment passé sous silence par le pape! Aussi la solution chère à Bellarmin et à Baronius fut-elle à peu près abandonnée par les partisans les plus fermes de l'infaillibilité pontificale. Déjà, avant qu'appa-

---

1. BARONIUS, ad ann. 680, 34; 681, 19-34; 682, 3-9; 683, 2-22.

rût la *Defensio,* Combefis [1], Garnier [2], puis Lupus en avaient fait une critique sévère. Plus tard, Orsi [3], Muzzarelli [4] la répudièrent. Et bien que, dans le cours du dix-neuvième siècle, quelques publicistes sans crédit aient essayé de la défendre, on peut dire qu'elle n'est plus prise au sérieux.

Avant Bellarmin, Melchior Cano [5] avait donné à la question d'Honorius une autre solution. Selon lui, l'auteur des malencontreuses *Lettres à Sergius* avait réellement été condamné comme hérétique par le sixième concile, et l'on était par conséquent obligé de reconnaître que les susdites lettres contenaient des enseignements opposés à la foi. Seulement Honorius ne les avait écrites que comme docteur privé et l'on ne pouvait rien tirer de ce fait contre l'infaillibilité du pape adressant *ex cathedra* ses enseignements à l'Église universelle. Cette théorie de Cano fut reprise, dans ses parties essentielles, par Thomassin [6]. Tout en professant que le pape Honorius n'avait donné aucune définition de foi, le docte oratorien s'attacha surtout à prouver que les *Lettres à Sergius* n'étaient pas des actes *ex cathedra* et que leur condamnation par les Pères du concile de Constantinople ne portait aucune atteinte à la doctrine de l'infaillibilité. Parmi les considérations qu'il fit valoir pour appuyer sa thèse, la principale était tirée de ce fait que, dans l'antiquité, les papes ne parlaient jamais *ex cathedra* sans avoir rassemblé et consulté soit un concile, soit au moins un synode romain, tandis que les *Lettres à Sergius* ne furent précédées d'aucune réunion synodale. Le sentiment de Cano et de Thomassin fut accueilli sans enthousiasme et n'arriva jamais au véritable succès. Non que les partisans lui aient fait complètement défaut ; mais ils furent en petit nombre et peu autorisés. Admettre qu'un pape avait été solennellement taxé d'hérésie même comme docteur privé, c'était trop pour les

---

1. *Historia haeresis monothelitarum*, dissertatio apologetica pro actis sextae synodi, cap. 2, surtout § 5 (Paris, 1648), p. 110.
2. *Ad librum diurnum,* dissert. 2. 38 et suiv. Migne, *P. L.* 105. 154.
3. *De irreformabili romani pontificis judicio* 1, 22. 2.
4. *De auctoritate romani pontificis in conciliis generalibus*, 2. 223.
5. MELCHIOR CANO, *De locis theologicis*, 6. 8 ad 11.
6. *Dissertationes in concilia*, 20. 8 et 20. (Lucques, 1728), p. 460 et 465.

infaillibilistes. De leur côté, les gallicans ne pouvaient oublier le mot de Bossuet : Quand est-ce qu'un pape aura l'occasion de parler *ex cathedra*, sinon quand tout l'Orient le consulte? »

Vers 1660, le P. Garnier édita le *Liber diurnus* des papes auquel il adjoignit plusieurs savantes dissertations [1]. Amené, au cours de ses recherches, à traiter la question d'Honorius, il commença par discuter l'hypothèse de l'interpolation des actes du sixième concile et il montra que le fait de la condamnation ne pouvait être l'objet d'aucun doute sérieux [2]. Mais quel était le sens de cette condamnation? C'est ici que le P. Garnier sortit des voies battues [3]. Il éplucha une à une toutes les formules dont s'était servi le concile pour flétrir le pape. Que lisait-on? Que les lettres de Sergius et d'Honorius, jadis pape de l'ancienne Rome, « étaient contraires aux dogmes apostoliques, aux définitions des conciles et de tous les Pères autorisés », qu'elles « suivaient les fausses doctrines des hérétiques ». « Cela veut dire, observa Garnier, que l'imprudente conduite d'Honorius, qui n'a pas eu le courage de s'opposer aux hérétiques, est contraire à la généreuse attitude de Paul et des autres apôtres. » On lisait, en second lieu, que le concile avait « rejeté hors de l'Église » et « anathématisé » Honorius, comme ayant dans ses écrits « suivi en tout l'esprit de Sergius et confirmé ses doctrines ». « Ceci, reprit Garnier, ne prouve pas que Honorius a été condamné pour avoir enseigné l'unité de volonté du Christ. Au contraire : car le reproche qu'on lui fait d'avoir suivi l'esprit de Sergius signifie, non pas qu'il a adopté les idées de cet hérétique, mais qu'il s'est conformé à ses désirs en imposant l'attitude du silence. » On lisait, en troisième lieu, que le concile s'était décidé à brûler les lettres d'Honorius comme « tendant à la même impiété » que les écrits de Sergius. « Cette formule, observa le docte jésuite, n'autorise aucune conclusion, attendu que pour tendre à l'impiété,

1. *Dissertationes ad Librum diurnum*, dans Migne, *P. L.* 105. 119.

2. *Loc. cit.,* dissertatio 2, 38 et suiv., p. 154.

3. *Loc. cit.*, dissert. 2. 57 et suiv., p. 159. Dès 1648, Combefis avait émis à peu près les mêmes vues (*Historia haeresis monathelitarum*, dissert. apologetica pro actis sextae synodi, cap. 3, § 3, p. 198. Mais sa dissertation est très obscure et à peine intelligible. C'est à Garnier que revient le mérite d'avoir tiré les choses au clair.

il n'est pas nécessaire de professer l'erreur, il suffit de cacher la vérité. » On lisait encore que le pape Honorius avait « répandu l'hérésie monothélite dans le peuple chrétien »; qu'il avait « suivi » Sergius ainsi que les autres hérétiques. Mais le P. Garnier expliqua que le seul fait de favoriser les hérétiques suffisait pour qu'on pût être accusé de répandre l'erreur et que le sixième concile avait implicitement séparé la cause d'Honorius de celle des autres hérétiques, puisqu'il lui avait seulement reproché de « suivre » ces hérétiques. Restait la grosse difficulté. Le concile avait dit : « Anathème à Sergius et à Honorius! Anathème à Pyrrhus et à Paul!... Anathème à tous les hérétiques! Anathème à tous ceux qui ont enseigné et qui enseignent une seule volonté et une seule opération dans Notre-Seigneur Jésus-Christ! » Cette fois, le pape n'était-il pas nettement mis sur le même rang que les hérétiques? « Non, répondit Garnier, bien que le pape ait été frappé d'anathème en même temps que les monothélites, il a pu l'être pour un motif différent. Et si, plus loin, l'anathème est fulminé contre les hérétiques qui enseignent l'unité de volonté du Christ, rien ne prouve que Honorius soit visé dans cet endroit. »

Le P. Garnier ferma les actes du sixième concile avec la conviction que, nulle part, Honorius n'y était condamné comme hérétique. Il consulta alors l'empereur qui avait pris une part importante aux débats du concile, ainsi que le pape Léon II à qui les légats avaient rendu compte de leur mission, et il leur demanda leur impression. L'empereur lui répondit que le pape Honorius avait été « confirmateur de l'hérésie monothélite » et qu'il s'était « contredit ». Il apprit de Léon II que Honorius avait « laissé souiller le siège apostolique »; qu'il avait « favorisé par sa négligence » la flamme naissante de l'hérésie, au lieu de « l'éteindre ». Or ces expressions impliquaient-elles le crime de l'hérésie proprement dite? L'éditeur du *Liber diurnus* se persuada au contraire qu'elles l'excluaient. Et le résultat définitif de son enquête fut que le pape Honorius avait été condamné, non comme ayant enseigné l'hérésie monothélite, mais comme l'ayant favorisée par sa conduite imprudente.

---

1. NOEL ALEXANDRE. *In saec.* VII, dissert. 2, réfute d'abord longuement

La théorie du P. Garnier rencontra dans le monde théologique des sympathies qui ne firent que s'accentuer avec le temps. A partir de la fin du dix-septième siècle, les controversistes partisans de l'infaillibilité pontificale — quelques gallicans eux-mêmes — laissant de côté les solutions patronnées par Bellarmin et Thomassin, admirent généralement que le pape Honorius n'avait pas été condamné comme hérétique par le sixième concile. Et, à la veille du concile du Vatican, ce fut surtout à ce moyen de défense que l'on recourut pour repousser les attaques de l'opposition. Seulement, tandis que Garnier avait appuyé son sentiment sur les actes mêmes du concile, sur le langage de l'empereur et sur les lettres du pape Léon II, on négligea plus communément de faire appel aux deux premières sources d'information et l'on se borna à demander au pape Léon II le sens authentique de la sentence fulminée contre Honorius à Constantinople. On se livra aussi à l'étude directe des lettres condamnées et, à la lumière des observations présentées par Bellarmin, on démontra leur orthodoxie absolue.

Honorius tombé dans l'hérésie comme docteur privé; Honorius condamné, non pour hérésie, mais pour négligence; actes du sixième concile interpolés : sont-ce là tous les moyens de défense qu'a fait valoir l'école infaillibiliste? Non. Au quinzième siècle, Torquemada[1] avait donné du cas d'Honorius une solution qui n'était ni celle de Pighi revue par Bellarmin et Baronius, ni celle de Cano revue par Thomassin, ni celle de Combefis mise au net par Garnier. Selon lui, Honorius était innocent et n'en avait pas moins été condamné comme héré-

---

la thèse de Baronius et démontre que le sixième concile a vraiment condamné Honorius. Il prouve en second lieu que cette condamnation a été juste. Enfin, dans une troisième proposition, il établit que le pape Honorius n'a pas été hérétique et qu'il n'a pas été condamné par le concile comme hérétique, mais comme coupable de négligence dans la répression de l'hérésie : « ut haereseos et haereticorem fautorem, atque reum negligentiae in illis coercendis. » Voir Ballérini, *De vi ac ratione primatus*, appendix 15. 9 dans Migne, *Theolog. cursus completus*, 3. 1213; Muzzarelli, *De auctoritate romani pontificis in conciliis generalibus*, 10, 6, tome 2, p. 223; Grégoire XVI, *Triomphe du Saint-Siège et de l'Église*, XVI, 4 et 5, p. 968 et suiv.

1. *De summa Ecclesiae*, 2. 93.

tique : le sixième concile — infaillible comme tous les conciles généraux dans les questions de doctrine, mais sujet à l'erreur dans les questions de fait — avait mal compris les lettres d'Honorius; il s'était trompé sur un fait particulier et avait porté une condamnation injuste[1]. La théorie de Torquemada parut d'abord plausible, et Bellarmin, sans la prendre à son compte, la proposa à ceux que ses propres explications ne convaincraient pas. Au dix-septième siècle, les jansénistes comprirent tout le parti qu'ils pourraient en tirer, et les textes de Torquemada ainsi que de ses partisans leur servirent à appuyer leur prétention de limiter l'infaillibilité de l'Église aux questions de doctrine. Ce fut un avertissement. On vit alors combien était dangereuse l'interprétation de Torquemada et on l'abandonna. Les théologiens de Würzbourg furent peut-être les seuls théologiens de cette époque à l'adopter. Mais ils ne l'adoptèrent qu'après lui avoir fait une retouche qui équivalait à une transformation complète. Selon eux, le sixième concile a bien condamné Honorius comme hérétique, mais sa sentence n'ayant pas été confirmée par le saint-siège, au moins dans les termes mêmes où elle fut prononcée, n'est pas l'acte d'un concile œcuménique, elle n'est pas infaillible[2].

§ 2. *Les autres papes.*

Le cas d'Honorius ne fut pas le seul à défrayer la controverse gallicane. On peut voir dans les chapitres qui terminent le neuvième livre de la *Defensio* la liste des papes incriminés par les adversaires de l'infaillibilité. C'est Libère qui ouvre la série. « Admettons, dit Bossuet, que des trois formules de Sirmium, Libère a signé la plus innocente. Il a, en tout cas, commis une très mauvaise action puisque, connaissant la fourberie des ariens, il a signé une formule où la consubstantialité du Christ avec le Père était passée sous silence... Les ariens n'en demandaient pas davantage pour abattre la foi de Nicée. Aussi

1. *De romano pontifice*, 4. 11.
2. Depuis le concile du Vatican, cette solution a été soutenue par Grisar (*Kirchenlexicon*, 6. 230) et par Hurter (*Theolog. dogmaticae compendium*, 1. 453).

Libère n'a pas eu honte d'écrire des lettres misérables dans lesquelles il admettait les ariens à sa communion et en retranchait au contraire Athanase ! Voilà ce qu'il a fait et voilà pour quel motif saint Hilaire a lancé l'anathème contre lui, pour quel motif saint Jérôme et d'autres l'ont accusé d'avoir souscrit à l'hérésie... On dit pour le défendre qu'il a cédé devant la violence et la crainte... Mais si la prière du Christ *Rogavi pro te* préserve tous les papes de l'erreur, elle doit aussi faire en sorte qu'ils ne manquent jamais à leur devoir de confirmer leurs frères. Libère ne devait donc pas céder à la crainte... On dit encore que taire la vérité n'est pas la nier. En réalité, il y a des cas où c'est la même chose. Or précisément les ariens ne demandaient que le silence sur la foi de Nicée et c'était ce silence qui servait de ligne de démarcation entre eux et les catholiques... Libère a donc nié ce qu'il a passé sous silence, alors qu'il devait le proclamer [1]. »

Après Libère, Bossuet objecte Zosime, qui approuva un mémoire de Céleste où l'hérésie était « évidente et dépouillée de tout artifice [2] ». Viennent ensuite une dizaine d'autres papes. C'est Grégoire II, qui autorisa le mari à contracter un second mariage, quand la femme est frappée d'une infirmité qui la rend impropre à l'acte conjugal [3]. Ce sont Étienne II et Nicolas, qui déclarèrent valide, l'un le baptême administré avec du vin, l'autre le baptême célébré avec la forme : *In nomine Christi* [4]. Ce sont plusieurs prédécesseurs d'Alexandre III,

---

1. *Defensio*, 9, 33 et 34.

2. *Defensio*, 9, 35. Bossuet cite un fragment du mémoire présenté par Céleste à Zosime et approuvé par ce pape. Puis il ajoute : « Apertissima haeresis nulla verborum ambiguitate prodita quod etiam Augustinus agnoscit. »

3. *Defensio*, 9, 37. Grégoire a donné cette décision dans une lettre à saint Boniface de Mayence, *Ep.* 13 (M. 89. 524). Voici le texte : « Quod proposuisti quod si mulier infirmitate correpta non valuerit debitum reddere, quid ejus faciat jugalis? Bonum esset si sic permaneret ut abstinentiae vacaret. Sed quia haec fortitudo magnorum est, ille qui se non poterit continere nubat magis. » Bossuet, après avoir montré que le pape est en opposition avec l'enseignement de Notre-Seigneur, s'efforce de prouver qu'il n'a pas écrit cette lettre comme docteur privé, attendu qu'il y adresse ses instructions à toute l'église germanique.

4. *Defensio*, 9, 37. Voir pour Étienne, M. 89, 1026; pour Nicolas, M. 119.1014 et *Histoire de la théologie positive*, I, 419.

qui estimèrent nul le mariage contracté avec une formule d'engagement *de praesenti* et dont Alexandre cassa les décisions. C'est Innocent III, qui fit un devoir aux confesseurs des moines de révéler les confessions sacrilèges qui leur auraient été faites[1]. C'est Célestin III, qui décida que le lien matrimonial contracté entre chrétiens était brisé par le crime d'hérésie, et dont Innocent III retira la décrétale[2]. C'est Jean XXII, qui travailla à faire accepter en France la doctrine d'après laquelle la vision béatifique est ajournée après la résurrection.

En rapportant ces faits et d'autres encore, Bossuet a soin de les commenter. Il note, par exemple, que la décrétale d'Innocent III relative à la violation du secret de la confession était contraire au droit tant naturel que divin, que le pape la promulgua après une année entière de réflexion, qu'il l'adressa à tous les monastères de l'ordre de Cîteaux, et qu'il la promulgua pour conjurer un péril qui pouvait atteindre « toute l'Église »[3]. Et il termine son exposé de l'affaire de Jean XXII par cette observation : « Je ne puis accepter le sentiment de Rainaldi et de plusieurs autres qui prétendent que Jean a agi comme docteur privé. La prédication lancée du haut de l'Église romaine rentre dans l'exercice de la mission apostolique. Ce n'est pas seulement dans ses définitions accompagnées d'anathèmes, mais encore dans ses enseignements, que l'Église romaine doit garder la vraie foi[4]. »

Presque toutes les objections soulevées par Bossuet avaient été discutées et résolues par Bellarmin[5]. Et l'auteur des *Controverses* avait généralement écarté les difficultés qui s'étaient dressées devant lui par cette observation : tel

1. *Defensio*, 9, 40.
2. *Defensio*, 9, 16.
3. *Loc. cit.* Voici le texte d'Innocent III : « Ego dico in tali casu confessionem esse prodendam, quia potius est blasphemia quam confessio : nec debet confessor tantam blasphemiam ac insaniam celare per quam periculum toti Ecclesiae poterit incumbere. »
4. *Defensio*, 9, 46.
5. *De romano pontifice*, 4, 8 à 10 et 12 à 14. Cependant il entreprend parfois de prouver que tel ou tel pape n'a pas commis l'erreur dont on l'accuse.

pape s'est en effet trompé, mais il n'a pas enseigné l'erreur *ex cathedra*. Voici, par exemple, comment il résout le cas de Jean XXII : « Jean a cru à l'ajournement de la vision béatifique, à une époque où ce sentiment pouvait être soutenu sans péril d'hérésie, attendu qu'aucune définition de l'Église n'était encore intervenue. Jean voulut définir la question, mais il mourut au cours des préparatifs de la définition, comme l'atteste Benoît XII, son successeur. » Voici, d'autre part, ce qu'il dit au sujet de Nicolas : « Nicolas a exposé, comme docteur privé, son opinion au sujet de la forme du baptême, mais il n'a pas donné une définition de foi... » La décision d'Innocent III relativement au secret de la confession lui était inconnue ; autrement on peut penser qu'il l'eût traitée de la même manière. Seule la question de Libère le retint quelque temps. Appuyé sur les témoignages de saint Athanase, de saint Hilaire et de saint Jérôme, il reconnut que Libère avait failli un instant dans la défense de la foi, mais sans tomber dans l'hérésie et sans l'enseigner. « Sans doute, dit-il, Libère a commis deux fautes : l'une en souscrivant à la condamnation d'Athanase, l'autre en acceptant la communion des hérétiques. Mais il n'a violé expressément la foi par aucune de ces fautes. En effet, bien que les hérétiques poursuivissent Athanase à cause de sa foi, ils ne l'attaquaient cependant pas ouvertement sur ce terrain, mais ils prenaient pour prétexte ses mœurs. Libère condamna donc le grand docteur à cause des crimes dont il était accusé et non à cause de sa foi. D'autre part, le pape ne communia avec les hérétiques que parce que ceux-ci feignaient d'être catholiques. » En terminant, Bellarmin avoua que, si Libère n'avait pas renié la foi expressément, il l'avait reniée « interprétativement » : cette distinction lui permit, tout en maintenant l'orthodoxie du pape, de tenir compte du jugement de saint Jérôme qui accusait l'infortuné pontife d'avoir souscrit à l'hérésie.

La dissertation de Bellarmin parut dénuée de toute valeur à Bossuet qui, sans la prendre en considération, lança contre les papes les accusations d'hérésie qu'on a lues plus haut. Mais l'auteur de la *Defensio* se fit illusion, s'il crut que ses

révélations jetteraient le trouble dans l'école infaillibiliste. On estima que les solutions de Bellarmin avaient résisté à l'assaut violent qu'il leur avait livré et, quand on lui répondit, ce fut à l'aide des *Controverses* qu'on se documenta. Mais, le plus souvent, on ne prit pas la peine de relever ses allégations, de les discuter ; on se contenta de faire observer, d'une manière générale, que les erreurs imputées aux souverains pontifes, ou bien n'étaient pas historiquement prouvées, ou bien n'avaient pas le caractère d'actes accomplis *ex cathedra*. Libère fut le seul — avec Honorius — pour lequel on crut nécessaire d'instituer une défense [1]. Et cette défense fut généralement celle que Bellarmin avait présentée. Parfois cependant on suivit une autre voie [2]. On expliqua que la prétendue chute de ce pape était une invention des ariens, et que saint Hilaire ainsi que saint Athanase qui la racontaient, avaient été induits en erreur par des rapports mensongers [3].

1. Voir cependant Ballérini, *De vi ac ratione primatus*, 15. 10.

2. Orsi, *Histor. eccl.*, 14. 72; Ballérini, *De vi ac ratione primatus*, 15. 8.

3. Un mot sur la condamnation de Galilée, qui a été si souvent exploitée contre le saint-siège. Voici les principaux systèmes de défense présentés par les apologistes : 1° L'hypothèse de la rotation de la terre autour du soleil est fausse. Rome, en condamnant Galilée, a donc défendu les droits de la vérité. C'est la thèse soutenue en 1851 par de Bonald qui, on doit le reconnaître, n'a trouvé aucun écho. — 2° Galilée a été condamné, non pas parce qu'il enseignait la rotation de la terre, mais parce qu'il voulait faire proclamer ce système comme article de foi, ou du moins que le pape le déclarât fondé sur la Bible. C'est la thèse de Mallet-Dupan qui a été adoptée, avec des nuances, par Bérault-Bercastel, Bergier, Feller, de Maistre, Rohrbacher, Henrion, Barthélemy, Marini, Madden, etc., qui, en d'autres termes, a eu une vogue immense. — 3° Galilée prétendait que le soleil est immobile; or le soleil s'avance vers la constellation d'Hercule; donc, Rome avait la vérité pour elle. C'est la thèse de Valson. — — 4° A l'époque de Galilée, la théorie de la rotation de la terre n'était pas suffisamment démontrée et, comme telle, était dangereuse; en la condamnant, Rome a fait acte de prudence et a rendu service à la science. C'est la thèse de Reumont, Alzog, Hoefler, etc. — 5° Galilée a été injustement condamné, mais sa condamnation n'est imputable qu'aux congrégations romaines et non au pape. C'est la thèse de Bouix. — 6° Injuste et souverainement regrettable, la condamnation de Galilée engage la responsabilité de deux papes qui, du reste, n'ont pas agi *ex cathedra*. C'est la thèse de Martin reprise récemment par Vacandard dans *Études de critique et d'histoire religieuse*. Pour les références, voir Martin, *Galilée*, Paris, 1868, p. 175, 391 et suiv.

ARTICLE II. — LES CONCILES ONT-ILS SOUMIS A L'EXAMEN LES JUGEMENTS DOGMATIQUES ÉMANÉS DU SAINT-SIÈGE?

Dans son traité *De conciliorum auctoritate*, Bellarmin venait d'établir la supériorité du pape sur le concile. Sa démonstration achevée, il examina, selon son habitude, les objections qui semblaient faire échec à sa thèse. L'une de ces difficultés était formulée ainsi : « Au concile de Chalcédoine, beaucoup d'évêques soumirent à l'examen la lettre de saint Léon et ce pape déclare, quelque part, être fier de l'approbation que le concile a donnée à sa lettre. » Bellarmin répondit : que ce fait ne prouvait pas la supériorité du concile sur le pape, attendu que Léon avait envoyé sa lettre « non comme une sentence définitive, mais comme une instruction destinée à éclairer les évêques dans leur jugement[1] ».

L'objection que Bellarmin pensait avoir pour toujours supprimée, était, au contraire, appelée à se développer et à prendre des proportions considérables. Quand Bossuet entreprit de combattre la doctrine de l'infaillibilité, l'attitude des conciles à l'égard des définitions pontificales lui fournit toute une série d'arguments[2]. Il constata que le pape saint Célestin avait condamné l'hérésie nestorienne avant le concile d'Éphèse; que le pape saint Léon avait, dans sa *Lettre à Flavien*, condamné le monophysisme avant le concile de Chalcédoine; que les papes Agathon, Adrien I, Adrien II et Nicolas avaient. de même, tranché d'avance les problèmes qui provoquèrent la réunion des sixième, septième et huitième conciles. Il constata, dis-je, que cinq fois, le saint-siège avait condamné,

---

1. *De concil. et Eccl. mil.*, 2. 19.

2. *Defensio*, 7, 17. On trouve la même doctrine chez Marca (*Concordia*), 5, 8, n. 3, p. 531 et 5. 9, n. 2, p. 539) et chez Noel Alexandre (*In saec.* 5, dissert. 12) à qui Bossuet a pu l'emprunter. Voici ce que dit Marca (p. 539) comme conclusion à son exposé de la session 4 de Chalcédoine : « Unde *recte* quinta synodus ex ista actione collegit quaecumque apud synodos proferuntur ab iis non simpliciter, sed *cum inquisitione* approbari, nempe si congruant cum expositione et doctrina patrum ». Voir aussi Dupin, *Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle* (édit. 1707), p. 738.

dans des écrits dogmatiques, les hérésies qui, pendant plus de quatre siècles, troublèrent l'Orient. Or il crut pouvoir démontrer que, cinq fois, les conciles avaient examiné ces écrits dogmatiques et ne les avaient acceptés qu'après s'être convaincus de leur orthodoxie. Il s'arrêta surtout sur le concile de Chalcédoine, dont il résuma les actes : « Les commissaires impériaux, dit-il, firent aux Pères du concile la proposition suivante : En présence des saints Évangiles, chacun des vénérables évêques déclarera si la lettre du vénérable Léon est conforme aux enseignements des trois cent dix-huit Pères (de Nicée) et des cent cinquante Pères (de Constantinople)... Anatole (évêque de Constantinople) fit connaître, le premier, son avis en ces termes : La lettre du vénérable Léon est conforme au symbole des trois cent dix-huit Pères et des cent cinquante Pères, ainsi qu'à la doctrine qui fut proclamée à Ephèse sous le vénérable Cyrille. C'est pourquoi j'y adhère et je l'ai souscrite... Les autres dirent également : Elle est conforme et je l'ai souscrite... Beaucoup exposent leurs difficultés, motivées soit par la forme soit par le fond... Ils déclarent qu'ils l'ont trouvée orthodoxe dans son ensemble, mais qu'ils ont été arrêtés par certaines expressions qui semblent introduire une division dans la personne du Christ. Ils ajoutent que les légats les ont éclairés... » Et, après avoir mis sous les yeux du lecteur d'autres extraits du même genre, l'auteur de la *Defensio* se livra aux commentaires : « Voilà une vraie délibération, s'écria-t-il, et l'on ne peut pas dire que les Pères ont souscrit par un acte d'obéissance aveugle... Voilà comment la lettre de Léon a été examinée à Chalcédoine ; voilà ce qu'on lit dans le procès-verbal. C'est après cet examen que la lettre fut érigée en règle de foi irrévocable. Léon lui-même pensait ainsi, comme le prouve ce passage de sa *Lettre à Théodoret :* « Ce que Dieu avait d'abord défini par notre ministère, il l'a confirmé par l'assentiment irrévocable de toute la fraternité. Il a montré, par le jugement de tout l'univers chrétien, que la décision émanée du premier siège venait de lui... Nous savons comment Bellarmin se tire de cette difficulté... A l'en croire, saint Léon n'aurait pas voulu donner une définition, mais seulement

instruire le concile. C'est une misérable absurdité [1]. »

Les armes que Bossuet emprunta aux conciles pour combattre l'infaillibilité pontificale parurent de bonne trempe à l'école gallicane. Vers le milieu du siècle dernier, Maret [2] recourut à elles quand il essaya d'arrêter la définition du concile du Vatican. Toutefois, à cette époque, l'école infaillibiliste savait depuis longtemps comment parer les coups qu'on lui portait de ce côté. Pour être juste, il faut reconnaître qu'elle avait tâtonné quelque temps. On a vu plus haut la solution proposée par Bellarmin à la difficulté tirée de la *Lettre à Flavien*. Bossuet n'était pas le seul à la trouver insuffisante. Baronius lui-même l'avait rejetée et n'avait pas craint d'affirmer que la lettre de saint Léon était une véritable définition dogmatique. Mais alors comment les Pères de Chalcédoine s'étaient-ils permis de la soumettre à leur examen? Lupus pensa résoudre cette difficulté en expliquant que le pape lui-même avait autorisé les évêques du concile à juger sa dissertation [3]. Mais le moyen d'accepter cette hypothèse, quand des textes très précis de saint Léon prouvaient qu'il considérait la question dogmatique comme tranchée par sa lettre et que le concile devait, dans sa pensée, se borner simplement à régler la situation d'Eutychès? Thomassin [4] expliqua que l'examen de la *Lettre à Flavien* n'avait pas été motivé par un sentiment de doute, mais qu'il était simplement destiné à mon-

---

1. *Defensio*, 7. 18 : « Haec scribens tantus pontifex, tamen, si Bellarmino credimus, non de judicanda quaestione, sed de instruenda synodo cogitabat. Miserum vero est tam absurda sectari ».

2. Du concile général et de la paix religieuse, I. 221.

3. *Synodorum generalium et particularium decreta et canones; appendix ad synodum chalcedonensem*, Venise, 1724, tome 2, 253. Parlant de saint Léon et de sa *Lettre à Flavien*, il dit : « eam permiserat a synodis discuti et cum sanctorum patrum scriptis conferri. »

4. *Dissertationes in concilia, appendix ad synodum chalcedonensem* (Lucques, 1728), p. 207 : « Frustratorius autem et merus ille cavillus est causantium epistolae Leonis ad Flavianum subscriptum esse in concilio chalcedonensi non ex Leonis auctoritate quasi fidei dictatoris, sed ex comperta ejus consensione cum nicaeno, cum constantinopolitano, cum ephesino primo concilio, ut fidem faciunt subscriptiones actionis quartae concilii chalcedonensis. Cui ludificationi ita occurritur : subscriptio et veritati exploratae et auctoritati indiscriminatim perinde ut fides adhibetur. » Suit toute une liste de faits destinés à légitimer cette assertion.

trer aux hérétiques l'accord parfait de l'épiscopat avec la papauté. C'est à cette solution qu'appartenait l'avenir. Au commencement du dix-huitième siècle, un incident particulier assura son succès. On était au lendemain de la bulle *Vineam Domini*. L'Église de France venait de recevoir, avec de grandes marques de respect, la condamnation fulminée par Clément XI contre le jansénisme. Mais elle ne l'avait reçue qu'après l'avoir examinée et, avant de s'incliner, les évêques avaient fait acte de juges. Rome fit savoir qu'elle considérait cette conduite comme portant atteinte à son magistère suprême. Fénelon[1] prit la défense de ses collègues. Il fit observer que la liberté n'est pas de l'essence du jugement et que le juge exerce dans toute sa plénitude la fonction dont il est revêtu, alors même qu'il est lié par un texte de loi évident. Passant de là dans le domaine de l'histoire, il rappela que, fréquemment, les évêques avaient jadis approuvé et confirmé les décrets émanés de Rome. « Nous lisons, dit-il, que le concile de Chalcédoine a approuvé et confirmé la lettre de saint Léon à Flavien. Nous lisons également que d'autres conciles ont confirmé les définitions du siège apostolique. Chez nous, beaucoup voient dans cette confirmation la preuve que l'autorité pontificale est sujette à l'erreur. Que répondent vos théologiens de l'autre côté des Alpes ? Ils répondent qu'il n'en est rien... Je ne vois donc pas ce qu'il y a de blessant pour le souverain pontife dans le jugement approbatif ou confirmatif que les évêques de France ont prononcé sur la définition pontificale. » Pour donner plus de force à sa démonstration, l'archevêque de Cambrai prit l'exemple d'un concile de cinq cents évêques, sous la présidence des légats du pape, et dans lequel quatre cent quatre-vingt-dix auraient déjà fait connaître leur avis. « Les dix derniers, dit-il, seraient évidemment tenus en conscience de juger conformément à l'avis des quatre cent quatre-vingt-dix premiers : ils ne pourraient même légitimement hésiter un seul instant sur la conduite à tenir. Et pourtant ils conserveraient le droit d'exercer leur fonction de juges de la foi. Il est donc évident que les évêques conser-

1. *Lettre 4 à Gabrielli*, § 2, n. 6.

vent le droit de définir la foi et de juger, même quand l'autorité suprême s'est prononcée. Il est donc évident que le droit de juger ne restreint pas l'obligation d'acquiescer à un ordre et que cette obligation ne restreint pas le droit de juger. »

Fénelon était opposé à l'infaillibilité pontificale. Par sa plume, c'était donc l'Église gallicane elle-même qui venait au secours de l'école de Bellarmin et faisait disparaître une des objections les plus graves que la doctrine de l'infaillibilité rencontrait dans l'histoire. Les théologiens dévoués au saint-siège utilisèrent avec empressement les armes que leurs adversaires mettaient à leur disposition. Ballérini, Zaccaria prouvèrent, par les aveux mêmes de l'Église gallicane, que le droit de juger n'impliquait pas toujours le droit de refuser son assentiment à une décision préalable, et que les évêques pouvaient juger les définitions dogmatiques émanées de Rome, tout en ayant l'obligation d'y adhérer. Ces principes facilitaient singulièrement l'explication du fait de Chalcédoine et des faits analogues. Ballérini montra que les Pères de Chalcédoine étaient liés par la *Lettre à Flavien*, et qu'ils avaient la liberté de l'examiner, mais non de lui refuser leur adhésion. Sans doute saint Léon écrivant à Théodoret avait parlé de la « confirmation » apportée à sa définition dogmatique par « l'assentiment irrévocable de la fraternité ». Mais Ballérini, se référant aux textes qu'on a vus plus haut, établit que saint Léon considérait sa *Lettre à Flavien* comme une règle de foi absolument obligatoire, qu'il n'avait pu permettre aux Pères de Chalcédoine de la discuter un seul instant, et qu'on ne devait attribuer aucune portée au passage en question de la *Lettre à Théodoret*. « D'ailleurs, ajouta-t-il, la définition dogmatique de saint Léon avait obtenu l'adhésion expresse de toute l'Église avant même le concile de Chalcédoine : elle était donc irréformable d'après les propres principes des gallicans, qui considèrent comme intangibles les définitions du saint-siège quand elles ont obtenu l'assentiment simplement

---

1. *De vi ac ratione primatus*, 13. 13, p. 1099. Voir aussi son *De potestate ecclesiastica,* 2. 1, p. 1289.

2. *L'Anti-Fébronius*, 4, 243-251. Voir encore Muzzarelli, *De auctoritate romani pontificis in conciliis generalibus*, 2. 103.

tacite de l'Église dispersée. » Cette dernière observation contenait une objection que les gallicans durent résoudre. Maret s'efforça de démontrer que l'Église n'avait pas donné son assentiment à la *Lettre à Flavien* avant le concile de Chalcédoine, et il refit cette démonstration pour chacune des lettres dogmatiques auxquelles les conciles suivants donnèrent leur approbation.

ARTICLE III. — LES DOCTEURS ONT-ILS MÉCONNU L'INFAILLIBILITÉ PONTIFICALE?

Les décisions pontificales, telles que les lettres d'Honorius, les faits historiques, tels que l'examen de la *Lettre à Flavien* par le concile de Chalcédoine, n'étaient pas les seuls obstacles que la doctrine de l'infaillibilité rencontrait sur son chemin. Il y avait encore les Pères, les docteurs de l'Église, qui, parfois, avaient résisté aux injonctions pontificales les plus péremptoires, qui, d'autres fois, avaient nettement déclaré le pape sujet à l'erreur.

Ici deux noms parurent au premier plan : ceux de saint Cyprien et de saint Augustin. Ce fut autour d'eux que la bataille se livra avec le plus d'acharnement. De quoi s'agissait-il donc? D'une révolte et d'un plaidoyer destiné à justifier cette révolte. Un évêque s'était rencontré qui, en dépit des ordres les plus formels du pape Étienne, avait obstinément rejeté comme nul et sans aucune valeur le baptême donné par les hérétiques. Et un autre évêque n'avait pas craint d'excuser cette insubordination par l'observation suivante : « Aucun concile plénier n'avait étudié la question du baptême donné par les hérétiques... Pourquoi saint Cyprien n'aurait-il pas pu s'écarter de la règle de la vérité sur un point qui devait être défini plus tard par l'Église?... Moi-même, je n'oserais me prononcer dans le sens où l'a fait Étienne, si je n'y étais autorisé par le consentement de l'Église universelle. Et, certes, Cyprien se serait incliné devant ce consentement, si la question avait été, de son temps, nettement tranchée par un concile plénier [1]. » Cette résistance

1. SAINT AUGUSTIN, *Contra Cresconium*, 2. 40, M. 43. 490. Voir *Histoire de la Théologie positive*, I. 246.

et cette justification n'excluaient-elles pas l'idée même de l'infaillibilité pontificale? Or l'évêque qui avait osé rejeter une déclaration solennelle du saint-siège était l'illustre martyr de Carthage, saint Cyprien, et son avocat n'était autre que saint Augustin. D'où il semblait suivre que les deux plus saints docteurs de l'Afrique avaient jugé les définitions dogmatiques émanées de Rome susceptibles d'erreur.

Melchior Cano négligea cette difficulté[1]. Mais Bellarmin l'examina et la résolut en ces termes[2] : « Étienne a, il est vrai, prescrit de ne pas renouveler le baptême reçu dans l'hérésie, mais il n'a porté sur ce point aucune définition de foi; la preuve en est qu'il n'a excommunié ni saint Cyprien, ni ses partisans. De son côté, saint Cyprien a bien décidé, dans un concile de quatre-vingts évêques, que le baptême reçu dans l'hérésie serait réitéré, mais il n'a pas fait de cette décision une question de foi, car il a déclaré qu'il ne se séparerait pas de ceux qui ne pensaient pas comme lui. Sans doute, saint Augustin rapporte que le pape « avait cru devoir excommunier » les opposants[3]. Mais d'autres passages du même docteur et un texte de saint Vincent de Lérins prouvent que le pape se borna à faire des menaces sans les mettre à exécution. Et ceci explique comment saint Augustin a pu dire que la question du baptême était libre à l'époque de saint Cyprien, faute d'avoir été tranchée par un concile général : c'est que le pape se borna à prescrire le maintien de l'usage traditionnel et ne voulut donner aucune définition de foi en dehors d'un concile. Quant à dire si saint Cyprien a ou n'a pas commis un péché mortel en désobéissant au pape, on ne le peut. D'un côté, en effet, il ne semble pas avoir péché mortellement, puisqu'il a péché par ignorance. Il était convaincu que le pape était dans l'erreur et, dans cette conviction, il était tenu de ne pas lui obéir, car il

1. Avant Cano, Pighi l'avait résolue très simplement (*Hierarch. eccles. assertio*, 6, 13, p. 319, Cologne, 1558) : « Definitionem suam (episcopi africani) apostolicae sedis auctoritati submiserunt ad quam a beato Cypriano remissa est. Quae et illorum errori succurrit... Quod vero illi hujus cathedrae gratiam et praerogativam agnoverint, Hieronymus testis est. » Et il cite un texte du traité de saint Jérôme *Adv. Luciferianos*.

2. *De romano pontifice*, 4, 7.

3. *De baptismo*, 5, 36 : « abstinendos putaverat ».

ne devait pas agir contre sa conscience. Or son ignorance semble n'avoir été ni crasse ni affectée, mais au contraire appuyée sur des raisons sérieuses, puisqu'il savait que le pape n'avait donné aucune définition de foi et qu'il se voyait appuyé par quatre-vingts évêques... D'autre part, il semble avoir péché mortellement en transgressant un ordre pontifical formel... Bien que le pape, en effet, n'ait formulé aucune définition de foi, il a néanmoins défendu sévèrement de rebaptiser les hérétiques, et saint Cyprien qui nous fournit lui-même ce renseignement dans sa *Lettre à Pompée*, devait obéir au pape. »

Quelques disciples de Bellarmin estimèrent que leur maître avait jugé l'attitude de saint Cyprien avec plus d'indulgence que de justice. Ils accordèrent donc que le saint évêque de Carthage avait ignoré le dogme de l'infaillibilité pontificale. Ils firent, du reste, remarquer que ce fait n'avait rien qui dût surprendre. Car enfin, dirent-ils, l'ignorance des conditions requises à la validité du baptême est plus grave que l'ignorance de toutes les prérogatives de la papauté. Or, de l'aveu de tous, le saint docteur de Carthage s'est fait une idée inexacte des causes qui rendent le baptême invalide. Dès lors, pourquoi s'étonner qu'il n'ait pas connu le dogme de l'infaillibilité pontificale? D'ailleurs on a tout lieu de croire que saint Cyprien et ses partisans se sont rétractés dans la suite [1]. Ainsi parlèrent d'Aguirre et quelques autres. Hâtons-nous d'ajouter que ce sentiment réunit peu d'adhésions. On resta plus généralement fidèle à Bellarmin. Ou plutôt on alla plus loin que lui dans la voie de l'indulgence. L'auteur des *Controverses,* tout en rejetant l'existence d'une définition *ex cathedra*, croyait que le conflit qui séparait saint Étienne de saint Cyprien était d'ordre dogmatique. On en fit une question purement disciplinaire. On expliqua que saint Cyprien, saint Firmilien — on ajouta même quelquefois saint Étienne — s'étaient placés uniquement sur le terrain de la pratique. On ajouta que, plus tard, le concile d'Arles, le concile de Nicée et saint Basile jugèrent la question du baptême des hérétiques au même point de vue. Et ce sentiment, soutenu avec quelques nuances par Thomas-

1. D'AGUIRRE, *Defensio cathedrae sancti Petri*, disput. 41, n. 5.

sin [1] et Noël Alexandre [2], se répandit, non seulement au sein de l'école infaillibiliste, mais dans l'Église gallicane elle-même qui s'y rallia presque tout entière [3]. Diverses preuves servirent à l'appuyer. Le pape, dit-on, a bien prescrit ce qu'il fallait faire, mais non ce qu'il fallait croire; donc il n'a voulu porter qu'un règlement disciplinaire. Saint Cyprien, tout en rejetant le baptême des hérétiques, a déclaré qu'il ne romprait pas la communion avec les évêques qui décideraient autrement : donc il se confinait, lui aussi, dans le domaine de la discipline; autrement il n'eût pas déployé un pareil libéralisme. Et, pour donner à cette opinion un supplément de vraisemblance, on fit observer, à la suite de Bellarmin, que le pape Étienne n'avait pas en réalité excommunié saint Cyprien; que, du moins, l'expression du saint évêque de Carthage *abstinendos putat* supposait de simples menaces, et que saint Firmilien, qui parlait d'une vraie excommunication, avait sans doute exagéré.

On a dit que les représentants de l'Église gallicane étaient presque tous d'accord à renfermer dans le domaine de la discipline la querelle baptismale du troisième siècle. Il y eut quelques dissidents. L'un d'eux doit être nommé : c'est Bossuet [4]. Quand il fut arrivé au conflit qui avait divisé saint Cyprien et saint Étienne, l'auteur de la *Defensio* fit en ces termes le procès à l'auteur des *Controverses* [5] : « Bellarmin prétend que le pape Étienne n'a donné aucune définition de foi. Il reconnaît pourtant que le souverain pontife a défendu de réitérer le baptême donné par les hérétiques et qu'il a cru devoir excommunier

1. THOMASSIN. *Dissertationes in concilia*, 2, 30 à 48, dans M. 3, 1235-1245.

2. *In saec.*, 3, dissert. 12, art. 4. Voir aussi COUSTANT, *Dissertatio*, dans Migne, *P. L.* 3, 1249, surtout n. 32. Selon Coustant, saint Cyprien a traité la question du baptême comme une affaire disciplinaire, mais Étienne l'a traitée comme une affaire dogmatique.

3. Voir *Auctoritas pontificia*, dans Migne, *P. L.* 3, 1313 où sont énumérés les partisans de cette opinion. Toutefois l'auteur a mis sur sa liste plusieurs noms qui ne devraient pas y être.

4. Avant Bossuet, Launoi avait réfuté Bellarmin et, avec lui, Pighi ainsi que Becan, dans *Epist. ad Bevilaquam*, 8, 15. On lit dans cette lettre que l'assertion émise par saint Jérôme dans son dialogue *Adv. Lucifer.* a été rétractée plus tard tacitement par ce même docteur.

5. *Defensio*, praevia dissertatio, 74, et lib. 9, 6.

les opposants. Quand donc, je le demande, trouverons-nous une définition de foi, sinon quand nous serons en face d'un décret envoyé à toute l'Église, traitant un point qui touche à la foi et réclamant l'obéissance sous peine d'excommunication? Qu'est-ce que, de l'aveu de Bellarmin, Étienne a prescrit? De ne pas réitérer le baptême conféré par des hérétiques. Croyait-il ce baptême invalide ou valide? Dans la première hypothèse, son précepte eût été impie. Il le supposait donc valide et il présentait ceci comme une vérité assurée et définie. »

Tout en aggravant ainsi la portée du débat, Bossuet n'oublia pas d'écarter les circonstances atténuantes que Bellarmin et son école présentaient. On racontait que saint Cyprien s'était rétracté avant de mourir. « La question, répliqua Bossuet, n'est pas de savoir s'il s'est rétracté, mais quelles raisons saint Augustin a fait valoir pour sa défense. En réalité, Augustin ne nous fournit au sujet de la rétractation aucun autre renseignement que celui-ci : *Fortasse factum est sed nescimus.* Et ce n'est pas sur ce fait douteux qu'il s'appuie pour justifier saint Cyprien. Non, mais il fait observer que la question du baptême n'avait pas encore été tranchée par un concile œcuménique; que, dans ces conditions, Cyprien était excusable de ne pas céder; et que lui-même, s'il avait été à sa place, il n'aurait pas cédé [1]. » On se plaisait aussi à penser que les menaces d'excommunication n'avaient pas reçu d'exécution. « Que nous importe? répondit Bossuet. Ce qui est sûr, c'est que Firmilien a cru à leur exécution, puisqu'il dit à saint Étienne : « Ne te fais pas illusion, tu t'es retranché toi-même. Pendant que tu t'imagines pouvoir séparer tout le monde de ta communion, tu t'es séparé toi-même de la communion de tous. » Or Firmilien n'est pas de ceux que l'on méprise... puisque les Pères du concile d'Antioche, réunis avec saint Denys d'Alexandrie pour condamner Paul de Samosate, l'appelèrent un homme de bienheureuse mémoire. D'ailleurs saint Cyprien a ratifié l'appréciation de saint Firmilien, puisqu'il a traduit sa lettre en latin et l'a envoyée aux diverses églises. Donc tous deux ne se sont laissé arrêter ni par le précepte d'Étienne ni par son excom-

1. *Defensio*, praevia dissertatio, 72.

munication. Quant à saint Augustin dont on invoque l'autorité, l'excuse qu'il apporte n'est pas fondée sur le fait que le pape n'avait pas parlé *ex cathedra*. Il ne dit pas que la question a été tranchée dans la suite par une définition pontificale plus solennelle. Non : il dit qu'elle a été tranchée par un concile général... [1] »

L'appréciation de la controverse baptismale que Bossuet vient de nous présenter est, comme on le pense, celle de tous les adversaires du saint-siège. Nous la retrouvons dans Fébronius [2]. Ajoutons que les partisans de l'infaillibilité pontificale n'en tinrent aucun compte. Presque tous, par exemple, Zaccaria [3], Ballérini [4], Grégoire XVI [5], continuèrent de dire que le conflit qui divisa saint Étienne et saint Cyprien était d'ordre purement disciplinaire. Ceux qui ne crurent pas pouvoir aller jusque-là, adoptèrent l'explication de Bellarmin et enseignèrent que le pape Étienne n'avait pas donné de définition *ex cathedra*. Il se rencontra même des apologistes pour déclarer apocryphes, en tout ou en partie, les documents de la querelle baptismale [6]. Toutefois l'impartialité oblige à reconnaître qu'ils ne trouvèrent aucun crédit auprès des théologiens sérieux. Il

1. *Defensio*, praevia dissertatio, 70.

2. *De statu Ecclesiae et de legitima potestate rom. pontificis*, 6, 9, n. 1 et suiv.

3. L'*Anti-Fébronius*, trad. par Peltier (Paris, 1860), t. 3, 416 et suiv. Pour prouver que la question était portée sur le terrain dogmatique, Fébronius, comme Bossuet, note que Cyprien appuie son sentiment sur la sainte Écriture et qu'il déclare le baptême des hérétiques invalide. Zaccaria (p. 423) répond que, quand on veut « connaître sûrement si une question appartient à la discipline ou si elle appartient au dogme, on ne doit pas examiner sur quels fondements s'appuient ceux qui cherchent à la résoudre soit dans le sens affirmatif, soit dans le sens négatif, ou quelles conséquences les uns et les autres veulent faire ressortir de l'opinion qu'ils combattent ». Ce qui à ses yeux tranche la question et prouve péremptoirement que le débat était porté sur le terrain disciplinaire, c'est que saint Cyprien met en avant la « coutume ».

4. *De vi ac ratione primatus rom. pontificum*, 13, 3, dans le *Theolog. cursus completus* de Migne, 3, 1049.

5. *Triomphe du Saint-Siège et de l'Église*, ch. 20, dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, 16, 997.

6. Missori, *In duas celebres epistolas Firmiliani et Cypriani disputationes criticae* (Venise, 1733); Molkenbuhr, *Binae dissertationes de Firmiliano* (dans Migne, *P. L.* 3, 1357 ; Tizzani, *La celebre contesa fra S. Stephano e S. Cypriano* (Rome, 1862) ; Bouix, *Tractatus de Papa*, 2, 366 (Paris, 1869).

serait inutile de nous arrêter à exposer les arguments qu'ils firent valoir. Bornons-nous à noter que leur solution était incomplète et que, si elle ramenait saint Cyprien dans le cadre de l'orthodoxie, elle laissait sans solution les textes de saint Augustin.

Tout en exploitant à son profit la controverse baptismale, Bossuet ne s'y enferma pas. Comme s'il eût voulu établir la tradition du gallicanisme, il parcourut du regard l'histoire de l'Église pour y chercher des ancêtres et il dressa la liste de ceux qu'il crut avoir trouvés. Il cita ce texte de saint Basile : « Quel secours avons-nous à attendre de ces Occidentaux superbes et orgueilleux qui ignorent la vérité et ne veulent pas la connaître ? Entichés de leurs erreurs, ils suivent la même ligne de conduite qu'ils ont déjà adoptée dans l'affaire de Marcel d'Ancyre. Ils s'opposent à ceux qui leur présentent la vérité et ils travaillent à affermir l'hérésie. » Et, après avoir constaté que, de l'aveu de Lupus tout dévoué au saint-siège, le grand évêque de Césarée s'était attaqué ici au pape Damase ainsi qu'au pape Jules, il dit : « Les reproches que Lupus fait à saint Basile ne méritent pas d'être pris en considération. Ce qui importe, c'est de savoir ce que, de l'aveu de Lupus, saint Basile a pensé, sans qu'on ait, du reste, à chercher s'il a eu tort ou raison. Il est incontestable que le saint docteur se trouvant en face de deux décrets pontificaux, n'essaie ni de les excuser ni de leur donner une interprétation bénigne, mais qu'il les déclare purement et simplement hérétiques [1]. » Il cita encore ce mot lancé par l'évêque de Césarée à l'adresse du décret du pape Damase contre Mélèce : « Quand même cette lettre viendrait du ciel, je ne l'accepterais pas, attendu qu'elle n'enseigne pas la vraie doctrine. Je n'admettrai pas à ma communion celui qui l'a apportée. » Et il conclut qu'en fait d'indépendance à l'égard des décrets pontificaux, Gerson pouvait donner la main à saint Basile [2].

Après avoir mis le gallicanisme sous le patronage de saint Cyprien, de saint Augustin et de saint Basile, Bossuet descen-

---

1. *Defensio*, praevia dissertatio, 65. Voir la lettre 239.2 de saint Basile, M. 32.893.
2. *Defensio*, loc. cit., 66. Voir la lettre 214.2 de saint Basile, M. 23.88.

dit le cours des siècles, et il lui sembla entendre des voix sympathiques en plein moyen âge, à l'époque de la plus grande puissance des papes. Gratien n'avait-il pas dit, dans le canon *Si papa*, que le souverain pontife ne pouvait être jugé par personne, excepté dans le cas où il serait convaincu d'hérésie? « Voilà donc, s'écria l'auteur de la *Defensio*, voilà donc le pape reconnu capable de tomber dans l'hérésie! Et qu'on ne dise pas avec Melchior Cano qu'il s'agit ici du pape considéré non pas comme pape, mais comme personne privée. Cette distinction était alors inconnue. Bien plus, Gratien suppose manifestement que le pape peut errer en tant que pape, car, après s'être longuement étendu sur l'autorité des *Décrétales*, il ajoute : Ceci ne s'applique qu'aux décisions pontificales qui ne contiennent rien d'opposé aux décisions des Pères et aux préceptes de l'Évangile. Et Melchior Cano a été tellement ému de ce texte qu'il a rangé Gratien parmi ceux qui semblent avoir rejeté l'infaillibilité pontificale. [1] »

Gratien ne fut pas le seul à fournir des armes. Bossuet interrogea encore des papes comme Innocent III, de vénérables personnages comme saint Antonin, Denys le Chartreux et saint Colomban, des théologiens éminents comme Pierre d'Ailly, Gerson et Tostat. Tous lui répondirent qu'ils croyaient le pape sujet à l'erreur dans les matières de foi. Bossuet enregistra leurs réponses, non sans quelque complaisance [2]. Il interrogea également saint Thomas d'Aquin. Ici les textes se montrèrent moins favorables ou même quelque peu hostiles. On lisait, en effet, dans la *Somme* que le souverain pontife a le droit de régler définitivement les questions de foi. Mais Bossuet expliqua que l'on devait sous-entendre « avec l'aide d'un concile et de l'Église universelle » [3]. Grâce à cette exégèse, le Docteur angélique lui-même put être rangé dans l'armée

1. *Defensio*, appendix, 1. 6. Voir le *Décret* de Gratien, pars 1, dist. 40, cap. 6. M. 187. 214.
2. *Defensio*, 10. 11 (textes d'Innocent III); 10. 12 et 13 (textes de Pierre d'Ailly et de Gerson); appendix 2. 4 (textes de saint Antonin); *ibid.*, 1. 9 (textes de Denys le Chartreux); praevia dissert. 24 (texte de Tostat); 9). 25 (textes de saint Colomban).
3. *Defensio*, 10. 16.

gallicane. Satisfait des résultats obtenus, le grand évêque de Meaux conclut que la doctrine qui dénie au pape le privilège de l'infaillibilité était l'écho de la tradition et qu'en tout cas, elle pouvait être librement proclamée.

Il va sans dire que les gallicans du dix-neuvième siècle surent mettre à profit les renseignements qu'ils trouvaient dans la *Defensio*. Sur un point cependant ils abandonnèrent leur chef. On vient de voir que, dans son désir de se procurer de nombreux et illustres ancêtres, Bossuet n'avait pas hésité à mettre saint Thomas sur la liste des patrons du gallicanisme. Doellinger dut reconnaître que le docteur angélique avait nettement exempté le pape de toute erreur dogmatique dans son opuscule *Contra errores Graecorum* et que la même attitude se retrouvait aussi dans la *Somme théologique*. Il déclara, en conséquence, que la doctrine de l'infaillibilité pontificale avait sa source dans les écrits de saint Thomas. Ce fut même par ce fait qu'il crut pouvoir expliquer la faveur avec laquelle la *Somme* fut accueillie par les souverains pontifes. Néanmoins il ne se dissimulait qu'un génie comme saint Thomas donnait inévitablement du relief à l'opinion qui avait su le conquérir. Pour atténuer l'importance de cette conquête, il raconta que le docteur angélique avait été mystifié par un certain *libellus*, œuvre d'un pieux dominicain, dans lequel des textes patristiques fabriqués de toutes pièces attribuaient au pape le privilège d'échapper à l'erreur. Il conclut que le dogme de l'infaillibilité pontificale, qui avait pour premier représentant saint Thomas, reposait sur des textes apocryphes [1].

L'enquête historique ouverte par Bossuet causa peu d'émotion dans le parti opposé. Ballérini [2], qui répondit à l'auteur de la *Defensio*, commença par rappeler que le privilège de l'infaillibilité ne s'étend pas à tous les actes pontificaux, mais seulement à ceux qui contiennent des définitions dogmatiques *ex cathedra*. A la lumière de ce principe, il résolut sans peine les difficultés empruntées à la tradition. « Si quelques Pères, dit-il, ont cri-

1. Doellinger, *La Papauté* (trad. fr., Paris, 1904) p. 132 et suiv.
2. Ballérini, *De vi ac ratione roman. pontificum*, 15, 10 (Migne, *Theolog. cursus completus*, 3, 1223); Id. *Appendix de infallibilitate*, 12 (loc. cit., p. 1259).

tiqué des lettres pontificales, ce fait ne soulève aucune objection sérieuse, attendu que les lettres en question n'avaient rien de commun avec des définitions de foi. Tel est le cas notamment des textes de saint Basile cités par Bossuet. Dans ces textes, Basile se borne à constater qu'on ignore en Occident les choses de l'Orient. Il s'est sans doute exprimé avec une certaine vivacité sur le compte des Romains; mais cela tient à ce que, d'accord avec tous les Orientaux, il défendait la cause de Mélèce, tandis que Rome et tout l'Occident tenait pour Paulin. Il n'y a pas plus de raison d'objecter certains écrivains du moyen âge d'après lesquels on ne doit obéir aux souverains pontifes que dans le cas où ils ne prescrivent rien contre l'Évangile ou la foi... Ces textes visent, en effet, des préceptes particuliers pour lesquels les papes ne sont pas assurés de l'infaillibilité. » Ballérini expliqua ensuite que les paroles quelque peu irrespectueuses de saint Colomban à l'adresse du pape ne devaient pas être prises au sérieux. Il ajouta même que Pierre d'Ailly et Gerson, dans leurs attaques contre les souverains pontifes, n'avaient probablement visé que ceux des actes pontificaux qui n'étaient pas *ex cathedra;* qu'on n'avait pas le droit de les inculper de gallicanisme, et que la vraie doctrine gallicane ne remontait pas au delà de 1682.

Au dix-neuvième siècle, les partisans de l'infaillibilité abandonnèrent assez volontiers la cause de Pierre d'Ailly et de Gerson [1]. Par ailleurs, on utilisa les observations de Ballérini.

1. Bouix, *Tractatus de papa*, I. 464-493.

CHAPITRE II

LE PAPE ET LA JURIDICTION DES ÉVÊQUES

D'où vient la juridiction épiscopale, ou, plus exactement, quelle est sa source immédiate? Le Christ la confère-t-il lui-même et sans aucun intermédiaire à chaque évêque, en lui enjoignant seulement de l'exercer sous les ordres du souverain pontife? A-t-il, au contraire, chargé une fois pour toutes saint Pierre et ses successeurs d'investir les pasteurs des églises des pouvoirs qui leur sont nécessaires? Le pape est-il le canal par lequel la juridiction venue du Sauveur passe pour arriver à chaque évêque? Son rôle se borne-t-il à en régler l'exercice? Cette question, qui avait fait son entrée dans la scolastique au treizième siècle, était restée, jusqu'à concile de Trente, dans une sorte de pénombre; mais elle acquit, à partir du seizième siècle, une importance qui ne fit que grandir. Recevant leurs pouvoirs du pape, les évêques étaient évidemment sous sa dépendance absolue. Dans l'hypothèse contraire, les liens qui les rattachaient au saint-siège, étaient — du moins on le croyait — plus ou moins relâchés. Aussi le problème de l'origine de la juridiction des évêques fut l'un des champs de bataille de la controverse gallicane.

Il fut traité avec beaucoup d'ampleur au sein même du concile de Trente. Dans un discours sensationnel, le P. Lainez développa, devant les évêques émerveillés de son talent, les deux thèses suivantes : Il est probable que les apôtres ont reçu leur juridiction, non pas du Christ immédiatement, mais du Christ par l'intermédiaire de saint Pierre. Il est sûr, en tout cas, que les évêques reçoivent leur juridiction par l'intermédiaire du

pape [1]. Dans l'une et l'autre de ces thèses, les raisons théologiques occupèrent une place importante. Voici ce que fut la démonstration sur le double terrain scripturaire et patristique [2].

Le Christ ayant adressé à Pierre tout seul les paroles : *Pasce agnos meos et pasce oves meas,* c'est à Pierre tout seul qu'il a confié ses brebis. Donc, quiconque a reçu des brebis a dû les recevoir de Pierre aussi bien que du Christ ; car Pierre avait, à titre de vicaire, autant de brebis que le Christ à titre de seigneur... Les Pères attestent aussi que les Apôtres ont reçu de Pierre la juridiction et même l'ordre épiscopal, en ce sens qu'ils ont été consacrés évêques par Pierre ou du moins avec son assentiment. En effet, Anaclet dit que, dans le Nouveau Testament, l'ordre sacerdotal a commencé par Pierre... Or il a en vue le sacerdoce majeur, c'est-à-dire l'épiscopat, car le simple sacerdoce a été conféré à tous les apôtres simultanément le jour de la cène [3]... D'autres pontifes parlent comme Anaclet. Félix II, par exemple, dans une lettre à Athanase, dit que le Christ a fait commencer l'apostolat et l'épiscopat par saint Pierre [4]. De plus Innocent Ier dit, dans une lettre au concile de Carthage, que... l'épiscopat et toute l'autorité de ce nom vient du siège apostolique [5]... Il écrit au concile de Milève que Pierre... est l'auteur du nom et de la dignité des évêques [6]... Il écrit à Victrice que... l'apostolat et l'épiscopat ont commencé dans Pierre [7]. Avant Innocent, Sirice [8] avait tenu le même langage. Ces pontifes s'accordent à dire que Pierre est la source de l'épiscopat. Ils font donc dériver de Pierre l'ordre et la juridiction, puisque ce sont les deux éléments qui constituent l'épiscopat... Saint Cyprien [9] dit que... pour manifester l'unité, le Seigneur établit une seule chaire et fit en sorte que l'unité eût son origine dans un seul ;

1. GRISAR, *Jacobi Lainez disputationes tridentinae,* I. 1-253 (Insprück, 1886).
2. GRISAR, I. 78 et suiv.
3. Migne, *P. G.* 2. 806, fausse décrétale.
4. M. *P. L.* 13. 19, fausse décrétale.
5. *Ep.* 29, M. 20. 583.
6. *Ep.* 30, M. 20. 590.
7. *Ep.* 2. 2, M. 20, 470.
8. *Ep.* 5, 1, M. 13. 1155.
9. *De unitate Ecclesiae,* 4, Hartel, 1, 213.

que les apôtres étaient tous égaux... mais que tout a commencé par l'unité... Il veut dire par là que les apôtres étaient tous égaux avant le pontificat de saint Pierre, mais qu'à la suite de sa promotion, cet apôtre a été la source du pouvoir de tous les autres... Le pape Alexandre II [1] est du même avis... Il dit que Pierre a reçu les clefs pour tous et par-dessus tous. Il suit de là que tous reçoivent de Pierre la juridiction, mais à l'état fragmentaire. Si, en effet, ils ne la tenaient pas de Pierre, Pierre ne l'aurait pas reçue pour tous, et s'ils l'avaient au même degré que Pierre, Pierre ne l'aurait pas reçue par-dessus tous les autres. De même, le pape Léon [2], parlant aux Viennois de la prédication, dit que... le Seigneur a placé ses dons dans Pierre comme dans la tête, d'où ils se répandent dans tout le corps. Il dit dans un sermon [3]... que Pierre a reçu de la source de tous les dons beaucoup de prérogatives particulières et que les autres n'ont rien obtenu sans sa participation... Il ajoute... que ce que le Christ a donné aux autres, il le leur a donné par Pierre... Il enseigne donc que les apôtres ont reçu toutes leurs prérogatives par l'intermédiaire de Pierre... Ailleurs, il est vrai, il dit que le pouvoir des clefs a été donné par le Seigneur à tous les apôtres et que si un seul en a reçu la promesse explicite, c'est pour apprendre à tous les pasteurs à prendre modèle sur Pierre. Mais ce texte doit être éclairé par ceux qui précèdent... Les scolastiques tiennent le même langage. Saint Thomas [4] déclare que la parole *Tibi dabo claves* a été adressée à Pierre seul, pour montrer que le pouvoir des clefs est communiqué aux autres par l'intermédiaire de Pierre... Richard de Middletown [5] dit encore plus clairement... que les apôtres ont reçu le pouvoir de juridiction par l'intermédiaire de Pierre... Durand [6] enseigne également que... la source du pouvoir de juridiction a été donnée à Pierre et par lui à ses

1. Texte tiré de Gratien (M. 187. 1261) et faussement attribué à Alexandre II.

2. *Ep.* 10. 1, M. 54. 629 : «... atque ab ipso (Petro) quasi a quodam capite dona sua vellet in corpus omne manare. »

3. *Serm.* 4. 2 et 3. M. 54. 149.

4. *Summa contra Gent.*, 1. 76.

5. *In Sent.*, 1. 21.

6. *In Sent.*, 1. 21.

successeurs, attendu que Pierre seul a reçu, par la parole *Pasce oves meas,* la charge de prendre soin de l'Église. »

Quand il eut achevé la démonstration de sa première thèse, Lainez passa à la seconde et il prouva par l'Écriture et la Tradition que les évêques reçoivent leur juridiction de saint Pierre par l'intermédiaire du pape [1]. Ici le texte *Pasce* qu'il avait déjà rencontré s'offrit de nouveau à lui. Sans craindre de se répéter, il refit le raisonnement que nous connaissons et il conclut qu'aucun évêque ne pouvait avoir de brebis, sans les tenir de celui à qui toutes les brebis ont été confiées. Le texte de saint Paul : *Reliqui te Cretae ut constituas per civitates episcopos* le conduisit au même résultat : « Tite, dit-il, donnait donc à ces évêques la juridiction sur ces cités, attendu que le pouvoir d'ordre leur était conféré par Dieu dans la consécration. Or Tite tenait ses pouvoirs de saint Paul, lequel les tenait de saint Pierre. Et ainsi tout dérivait de Pierre. »

La Tradition [2] lui fournit une riche moisson de textes : « Denys l'Aréopagite [3], dit-il, enseigne que, parmi les ordres sacrés, l'ordre supérieur communique sa vertu aux ordres inférieurs, d'où l'on peut conclure que le souverain pontife communique sa puissance et son pouvoir, surtout le pouvoir de juridiction, aux ordres inférieurs. » Et il cita plusieurs extraits des spéculations de Denys sur les hiérarchies angéliques. Il rapporta ensuite les textes de saint Cyprien et de saint Léon qui lui avaient déjà servi pour établir sa première thèse et que nous avons vus. Puis il poursuivit : « Saint Grégoire [4], dans sa *Lettre à Jean* au sujet de l'élection de Constance de Milan, déclare que la consécration des évêques est subordonnée au consentement du pontife et que le droit d'élection lui-même, dont jouissait alors le clergé, était une concession gracieuse du siège apostolique. Le même pape, dans sa *Lettre à Bénénat* [5], évêque de Misénate, qu'il charge de prendre possession de

1. Grisar, I. 97 et suiv.
2. Grisar, I. 100.
3. *De coelesti hierarchia*, 13. 3, M. *P. G.* 3. 306.
4. *Ep.* III. 30, M. 77. 627.
5. *Ep.* II. 45, M. 77. 582 : « Quia igitur Cumani castri sacerdos cursum vitae hujus explevit, utrasque nos ecclesias praesentis auctoritatis pagina

l'église vacante de Cumes, tient un langage dont il résulte que Bénénat a reçu du pape la juridiction sur l'église de Cumes. Une conclusion analogue se dégage de la *Lettre à Jean*[1], dans laquelle Grégoire confie à cet évêque le soin d'une église voisine... Nicolas Ier[2] écrit au clergé de Nona qu'une basilique ne peut être établie sans l'ordre du pape et donc, à plus forte raison, qu'une église, c'est-à-dire un diocèse catholique, ne saurait être fondé sans l'assentiment du siège apostolique. Ce qui ressort de son langage, c'est que l'autorisation de rassembler les fidèles, c'est-à-dire la juridiction, vient du souverain pontife... Léon IX[3] enseigne, dans sa *Lettre à Michel,* patriarche de Constantinople, que les évêques tiennent leur juridiction du pape, tout comme les juges tiennent leurs pouvoirs du roi. Il dit, en effet, que Constantin, le quatrième jour après son baptême, donna ordre à tous les évêques du monde d'avoir à l'égard du pape les sentiments qu'ont les juges à l'égard du roi. »

Lainez se référa encore à beaucoup d'autres textes patristiques, notamment à l'endroit de la *Lettre à Corneille*[4] où saint Cyprien appelle le siège de Pierre « l'église principale d'où est sortie l'unité sacerdotale » ; au passage du *Commentaire sur les psaumes* de saint Augustin[5] où nous lisons que « l'Église a engendré les évêques et les a établis sur les sièges des pères » ; à cette assertion du pape Innocent dans sa *Lettre à Décentius*[6] *:* « Il est certain que dans l'Italie, les Gaules, l'Espagne, l'Afrique, la Sicile et les îles adjacentes, aucune église n'a été fondée si ce n'est par les envoyés du vénérable apôtre Pierre ou de ses successeurs » ; aux formules suivantes de saint Léon, dans sa *Lettre à Anastase*, évêque de Thessalonique[7] : « Nous te constituons notre représentant et te conférons, non pas la plénitude, mais une partie de notre pouvoir... Il a été réglé que

---

unisse tibique commisisse cognosce, propriumque utrarumque ecclesiarum scito te esse pontificem. »

1. *Ep.* II. 50, M. 77. 591.
2. *Ep.* 135, M. 119. 1130.
3. *Ep.* 100, M. 143. 751.
4. *Ep.* 59. 14, Hartel, 2. 683.
5. *In ps.* 44. 32, M. 36. 513.
6. *Ep.* 25. 11, M. 20. 552.
7. *Ep.* 14, M. 54. 671.

tous les évêques n'auraient pas un pouvoir illimité, mais que dans chaque province il y aurait un évêque supérieur aux autres; que les évêques de certaines grandes villes auraient une juridiction plus étendue, et que par leur intermédiaire la chaire de Pierre administrerait toute l'Église... » Et, à chacun de ces textes, le docte Jésuite ajouta un commentaire approprié : « Cyprien, dit-il, déclare que la chaire de Pierre est l'origine de l'unité sacerdotale... Saint Augustin affirme que l'Église a engendré les évêques... il croit donc que la juridiction émane de l'Église et non de Dieu immédiatement... Innocent enseigne que, outre son autorité générale, le siège apostolique a une autorité particulière sur les églises fondées par lui ou par ses envoyés... Des paroles de Léon il résulte que les évêques sont tous égaux sous le rapport de l'épiscopat, mais que, sous le rapport de la juridiction, les archevêques commandent aux évêques, les primats aux archevêques, et que cette disposition vient du pape qui est le chef universel. »

Enfin, après avoir fait appel aux Pères proprement dits, Lainez qui, nous le savons déjà, ne craignait pas les redites, utilisa de nouveau les extraits des scolastiques[1] qui lui avaient servi une première fois à rattacher à saint Pierre la juridiction des apôtres. Il leur adjoignit néanmoins quelques autres références, entre autres la suivante, empruntée à saint Antonin[2] : « Pierre a reçu immédiatement du Christ la plénitude de la juridiction; il en est de même de ses successeurs. Mais les autres évêques et prélats n'ont qu'une juridiction partielle et la tiennent du pape. »

Les deux thèses de Lainez que nous venons d'analyser n'eurent pas le même sort. La première, celle qui faisait dériver de saint Pierre la juridiction des apôtres, fut absolument répudiée par Bellarmin[3]. Sans se mettre en peine de discuter les preuves de l'opinion contraire, l'auteur des *Controverses* rappela que le Sauveur avait dit à ses apôtres : *Sicut misit me Pater et ego mitto vos;* que les apôtres n'avaient point élu Mat-

---

1. Il réédite les citations de Richard de Middletown et de Durand, mais il emprunte à saint Thomas de nouveaux textes.
2. *Summa th.*, 3, tit. 22, 4, § 1.
3. Bellarmin, *De romano pontifice*, 4. 23.

thias et ne lui avaient point conféré de pouvoirs, mais qu'ils avaient laissé Dieu agir; que saint Paul avait déclaré tenir sa juridiction du Christ et non de Pierre; que les apôtres enfin avaient été élus et investis de pouvoirs par le Christ. Et ces quatre considérations lui parurent démontrer péremptoirement que les apôtres avaient reçu leur juridiction du Sauveur sans l'intermédiaire de saint Pierre. Mais quand il eut à traiter l'origine de la juridiction épiscopale, il prit une autre attitude et déclara nettement que les évêques tenaient leurs pouvoirs du pape[1]. Des sept preuves sur lesquelles il appuya cette assertion, six sont d'ordre rationnel et ont pour point de départ soit le régime monarchique de l'Église, soit des considérations sur la nature de la juridiction, soit l'analogie avec l'Ancien Testament qui nous montre Dieu prenant une partie de l'esprit de Moïse pour le distribuer entre les soixante-dix vieillards. Seule la septième est empruntée à des témoignages, témoignages qui tous, du reste, à l'exception d'un seul, nous sont déjà connus. Bellarmin fait d'abord appel aux deux textes de saint Innocent : « L'épiscopat et toute l'autorité de ce nom vient de Pierre. — Pierre est l'auteur du nom et de la dignité des évêques. » Il rapporte ensuite ces mots de saint Léon : « Ce que le Christ a donné aux autres, il le leur a donné par Pierre — Le Seigneur a placé ses dons comme dans la tête, d'où ils se répandent dans tout le corps. »

Il termine — et c'est ici qu'il enrichit la thèse patristique de Lainez — par cette formule dont le saint-siège se sert pour instituer les évêques : « Nous pourvoyons à telle église par un tel; nous l'établissons père, pasteur et évêque de cette église et nous lui en confions l'administration temporelle ainsi que spirituelle, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. »

A partir de Bellarmin, l'opinion qui rattachait la juridiction des apôtres à celle de saint Pierre fut généralement abandonnée. Au contraire, la doctrine qui représentait la juridiction épiscopale comme un écoulement de la juridiction papale acquit une prépondérance de plus en plus grande. Elle ne négligea pas, du reste, de se fortifier et de se procurer de nouveaux ap-

---

1. *De romano pontifice* I. 21.

puis. Elle fit l'acquisition de nouveaux textes patristiques, notamment des suivants : « Pour le bien de l'unité, le bienheureux Pierre mérita d'être mis au-dessus de tous les apôtres et il obtint seul les clefs du royaume des cieux pour les communiquer aux autres [1] » ; « Il a donné aux évêques par Pierre les clefs des biens célestes [2] » ; « Puisque l'épiscopat a reçu son origine dans la personne de l'apôtre Pierre, il faut que Votre Sainteté donne aux églises les règles qu'elles doivent suivre [3]. » Ces témoignages, surtout celui de saint Optat, n'enseignaient-ils pas clairement que saint Pierre et les papes ses successeurs ont été chargés de communiquer la juridiction aux évêques? On demanda aussi un argument à la discipline de la confirmation des évêques. Déjà Bellarmin avait dit [4] : « Pierre établit à l'origine les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche, lesquels, investis de l'autorité reçue du pape, gouvernaient presque toutes les églises d'Asie et d'Afrique et créaient des archevêques qui, à leur tour, créaient des évêques. » A la suite de l'auteur des *Controverses* on fit observer que, dans l'antiquité, les patriarches qui confirmaient les évêques de leur ressort étaient eux-mêmes confirmés par le pape. Et l'on rapporta à ce sujet la parole suivante du pape Félix III : « Le Christ a voulu que la dignité de tous les évêques fût affermie par le siège apostolique [5]. »

Mais les adversaires ne manquèrent pas. Marc-Antoine [6], Thomassin [7], Bossuet [8], et d'autres encore [9], s'élevèrent contre le sentiment patronné par Bellarmin et s'efforcèrent de rattacher immédiatement à Dieu la juridiction épiscopale. L'arche-

---

1. SAINT OPTAT, *De schismate*, 7. 3, M. 11. 1087.
2. SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE, *Orat. in eos qui castigari aegre ferunt*, M. 46. 312.
3. SAINT CÉSAIRE d'ARLES, *Libell. ad Symmac.*, M. 62. 65.
4. *De romano pontifice*, 4. 25.
5. *Ep*. 13, M. 58. 972.
6. MARC-ANTOINE, *De republica ecclesiastica*, 2.5, surtout n. 4-14, Londres, 1612, tom. I, p. 244.
7. THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline*, 1. 50.
8. *Defensio declarationis conventus cleri gallicani*, VIII, 11 et suiv.
9. NOEL ALEXANDRE, *In saec.* I, dissert. 4. scholion 2; CORGNE, *Défense du droit des évêques*, 1. 264 et suiv.; COLLET, *De ordine*, Venise, 1761, p. 352; FÉBRONIUS, *De statu Ecclesiae*, 7, 52.

vêque de Spalatro se débarrassa lestement des témoignages de saint Innocent et de saint Léon apportés par Bellarmin. « J'ai déjà fait observer fréquemment, s'écria-t-il, que les pontifes romains ont exploité les textes : *Tu es Petrus,* etc., au profit de leur dignité. Les efforts auxquels ils se livrent pour rehausser leur prestige ne doivent pas nous émouvoir, surtout quand, laissant de côté les procédés théologiques, ils s'abandonnent à l'inspiration oratoire. » Bossuet était trop respectueux des Pères, même quand ces Pères étaient papes, pour imiter Marc-Antoine. Il se garda donc bien de laisser à l'école de Bellarmin l'appui de saint Innocent et de saint Léon. Il s'efforça, au contraire, de prouver que leurs textes, ainsi que ceux de saint Optat, de saint Grégoire de Nysse et de saint Césaire, devaient être entendus dans le sens gallican. Il commença par noter que si l'on voulait trop presser les déclarations patristiques, notamment celles de saint Léon, on leur ferait dire, non seulement que les évêques, mais que les apôtres eux-mêmes ont reçu la juridiction de saint Pierre. « Or, ajouta-t-il, une pareille insanité est si manifestement contraire à l'Évangile, que Bellarmin lui-même l'a repoussée. Puisque cette conséquence est tout ce qu'il y a de plus absurde, on doit donc conclure que la pensée des Pères est simplement celle-ci : 1° la juridiction épiscopale consiste dans le pouvoir de lier et de délier; 2° Pierre a été le premier en qui ce pouvoir a été montré, car le Christ lui a dit : *Tibi dabo claves,* etc., avant de dire aux autres apôtres : *Accipite* et *Quaecumque alligaveritis;* 3° ce que les apôtres ont reçu vient du Christ au même degré que ce que Pierre a reçu [1]. »

Après ces considérations préalables, l'auteur de la *Defensio* donna l'explication des textes des Pères. « Le mot de saint Optat, dit-il, est juste. En effet, les clefs qui furent données à Pierre devaient être communiquées plus tard aux apôtres. Mais elles devaient être communiquées par le Christ et non par Pierre. Saint Césaire est aussi dans le vrai, quand il dit que l'épiscopat a eu son commencement dans Pierre, attendu que Pierre a été le premier en qui le pouvoir épiscopal de lier et de

1. *Defensio*, 8. 12.

délier a été montré et a commencé. De même Innocent a eu raison de dire que l'épiscopat et l'autorité de ce nom vient de Pierre, puisque Pierre a été le premier évêque constitué ou désigné. Le même pape a appelé Pierre l'auteur de l'épiscopat, non pas parce que l'épiscopat a été institué par Pierre ni parce que les apôtres ont reçu de Pierre leur juridiction, mais parce que l'épiscopat a eu son commencement dans Pierre[1]. »

Il existait cependant quelques textes, entre autres ceux de saint Léon, dans lesquels on lisait que la juridiction avait été conférée « par l'intermédiaire de Pierre ». Comment enlever ces témoignages à l'école de Bellarmin? Bossuet ne recula pas devant la tâche. Dans ce but il rappela que, selon les Pères, saint Pierre représentait l'Église quand les paroles : *Tu es Petrus; Tibi dabo claves*, etc., lui furent adressées. Et, à l'appui de cette assertion, il cita divers extraits patristiques, notamment les formules suivantes de saint Augustin[2] : « Alors que tous étaient interrogés, Pierre fut seul à répondre : *Tu es Christus*, et il lui fut dit : *Tibi dabo claves*, comme s'il avait été seul à recevoir le pouvoir de lier et de délier. En réalité, il fit la profession de foi au nom de tous et il fut investi du pouvoir des clefs avec tous les autres, comme représentant de l'unité. Pierre[3] était la figure de l'Église quand lui furent données les clefs qui, par là même, furent données à l'Église. Pierre, Paul, Jean, les autres apôtres ont reçu les clefs et ces clefs sont encore dans l'Église. Mais tous les ont reçues dans Pierre qui était la figure de l'Église. » Ainsi s'était exprimé saint Augustin. De ses textes, Bossuet se crut autorisé à conclure que les évêques reçoivent leur juridiction du Christ immédiatement et que les rares expressions des docteurs qui semblent attribuer à saint Pierre un rôle d'intermédiaire, présentent simplement cet apôtre comme le représentant de l'épiscopat.

Restaient deux ou trois autres preuves alléguées par l'école de Bellarmin. Elles furent exécutées à leur tour[4]. « Bellarmin, dit Bossuet, mentionne les bulles que Rome envoie pour l'ins-

1. *Defensio*, 8. 12.
2. Saint Augustin, *In Jo.*, tr. 118. 4, M. 35. 1949.
3. S. Augustin, *De agone*, 32, M. 33. 308.
4. *Defensio*, 8. 15.

titution des évêques... Il n'ajoute pas que ces bulles sont d'origine récente. Il n'ajoute pas non plus qu'elles ne sont pas employées à l'égard des Grecs et des autres Orientaux que l'Église n'a pas astreints à recevoir des bulles. Quant à la phrase où Félix III enseigne que la dignité de tous les évêques est affermie par le saint-siège, nous l'acceptons. Mais le pape ne revendique pas le droit d'instituer tous les évêques; une pareille préention serait injustifiable. Il veut simplement dire que le saint-siège refusait sa communion aux évêques élus contre les canons et qu'il affermissait ceux à qui il accordait sa communion. On nous objecte encore les trois patriarches qui, dit-on, étaient confirmés par le siège apostolique et qui confirmaient les autres évêques. Quand même on pourrait démontrer que cette discipline a certainement existé et qu'elle remontait aux origines du christianisme, qu'aurait-on gagné? Il est sûr que l'Église de Carthage, les églises d'Éphèse, d'Héraclée et de Césarée, jusqu'au jour où elles furent soumises à l'église de Constantinople, d'autres encore, ont exercé en toute indépendance le droit d'instituer des évêques. Il est sûr également que les églises des Gaules et d'Espagne ont exercé le même droit... On a souvent vu l'élection et l'institution des pontifes romains confirmées, en cas de doute, par le consentement et l'autorité des conciles et des églises. Et Baronius avoue que beaucoup de pontifes romains, qui étaient des intrus, des simoniaques, et dont l'élection était nulle, ont néanmoins possédé l'autorité suprême, grâce au consentement au moins tacite de l'Église qui ratifiait leur choix et leurs actes. S'ensuit-il que les pontifes romains tiennent leur juridiction de l'Église? »

Cette thèse de Bossuet, que nous retrouvons en partie chez d'autres gallicans, était destinée à enlever à l'école de Bellarmin ses appuis. Mais sur quoi s'appuyait l'école gallicane elle-même? Marc-Antoine fit appel à beaucoup de textes, notamment à ceux où saint Cyprien, au cours de sa controverse avec Étienne, déclare que chaque évêque ne relève que de Dieu et flétrit ceux qui veulent imposer à leurs collègues un joug tyrannique [1]. Thomassin signala tout d'abord l'endroit des lettres

1. Voir plus haut, p. 251 et 256.

de saint Léon où on lit que, nonobstant la primauté accordée à saint Pierre, les apôtres étaient tous l'objet de la même élection et que la condition des évêques a été modelée sur celle des apôtres [1]. Il crut voir dans le *de qua forma* rapproché du *omnium par esset electio* la preuve que la juridiction épiscopale dérive immédiatement de Dieu, tout comme la juridiction apostolique avait en Dieu sa source immédiate. Il mentionna aussi, en même temps que divers autres textes, cette expression de saint Cyprien [2]. « Les diacres doivent se souvenir que les apôtres, c'est-à-dire les évêques et les préposés, ont été élus par le Seigneur. » Bossuet estima que la meilleure attestation de la théorie gallicane se trouvait dans les textes où les Pères expliquent que saint Pierre, au moment où le pouvoir des clefs lui fut remis, représentait l'Église ou le corps épiscopal et il se borna à apporter cette preuve que nous avons déjà rencontrée sous sa plume.

Les disciples de Bellarmin répondirent par les témoignages que nous avons rencontrés sous la plume de Lainez [3]. Mais peu à peu le théâtre du combat se déplaça. On a pu remarquer le secours que Bellarmin avait demandé aux trois patriarcats et la manière dont Bossuet avait écarté cette objection. L'argument que l'auteur des *Controverses* et l'auteur de la *Defensio* avaient laissé au second plan et devant lequel ils avaient, pour ainsi dire, passé sans s'arrêter, attira de plus en plus l'attention des controversistes, et ce fut surtout autour de lui que se livrèrent les hostilités. C'est qu'en effet la théologie et l'histoire étaient ici rattachées l'une à l'autre par un lien intime. Les évêques étaient jadis institués par les métropolitains, lesquels, au moins en Orient, étaient institués par les patriarches. Le saint-siège n'instituait donc ni les évêques ni les métropolitains de

---

1. *Ep.* 14, 11, M. 54. 676 : «... inter beatos apostolos in similitudine honoris fuit quaedam discretio potestatis, et quum omnium par esset electio, uni tamen datum est ut caeteris praeemineret. De qua forma episcoporum quoque est orta distinctio. »

2. *Ep.* 3. 3, Hartel, 1. 471.

3. COEFFETEAU, *Pro sacra monarchia*, 2. 5, p. 459 et suiv. ; SUAREZ, *De legibus*, 4. 4 ; CHARLAS, *De libertatibus Ecclesiae gallicanae*, 8. 10 ; ZACCARIA, *l'Anti-Fébronius*, 4. 132 et suiv. ; MUZZARELLI, *Origine de la juridiction des évêques*, p. 20 et suiv.

l'Orient. Sur ce point tous les théologiens étaient d'accord. Quant aux patriarches, de qui tenaient-ils l'institution? S'ils la recevaient du pape, la doctrine chère à Bellarmin n'était pas du même coup démontrée; il restait, en effet, à savoir si l'institution donnée par le saint-siège était la cause de la juridiction ou si elle en était seulement la condition. Mais dans le cas contraire, on était nécessairement conduit à admettre que les patriarches recevaient leur juridiction immédiatement de Dieu, que le pape n'était la source des pouvoirs spirituels ni pour eux ni pour les évêques institués par eux; et la théorie gallicane restait victorieuse. Aussi travailla-t-on, dans l'école de Bellarmin, à rattacher à saint Pierre la juridiction des patriarches.

Deux voies se présentaient pour mener à bien l'entreprise. L'une, très simple, consistait à faire dériver de saint Pierre l'origine des sièges patriarcaux d'Alexandrie et d'Antioche. Ici les gallicans fournirent des armes. Sans doute, l'extrême gauche de ce parti refusa d'expliquer par saint Pierre l'autorité suréminente dont jouissaient les deux principaux sièges de l'Orient. Marc-Antoine [1], Richer [2] et Dupin [3] s'obstinèrent à enseigner que les évêques d'Alexandrie et d'Antioche durent leur prépondérance ecclésiastique à l'importance politique des villes où ils siégèrent. Mais les gallicans modérés, les du Perron [4], les Thomassin [5], les Noël Alexandre [6], prirent une autre attitude. Selon eux, la juridiction patriarcale d'Alexandrie et d'Antioche avait sa source dans saint Pierre, qui avait fondé et occupé ces deux sièges soit par lui-même, soit par son disciple saint Marc. Ils eurent soin, du reste, d'appuyer leur sentiment sur de vénérables autorités. On lisait, en effet, dans

1. *De republica ecclesiastica*, 3. 10. Marc commence par écarter comme apocryphe le témoignage d'Anaclet sur lequel s'appuie Bellarmin (voir p. 353, note 1). Il apporte ensuite les témoignages de plusieurs autres papes, mais il les écarte (n. 4) comme inexacts « quum in propria causa a romanis pontificibus suas fimbrias libenter dilatantibus exaggerentur. » Enfin (n. 17-21) il propose son explication.

2. *Defensio libelli de ecclesiastica et politica potestate*, 3. 5, § 17, t. 1, p. 366 : *Historia conciliorum generalium*, in concil. Nic., can. 6.

3. *De antiqua Ecclesiae disciplina*, 1. 6.

4. *Réplique*, 1. 30, p. 164.

5. *Ancienne et nouvelle discipline*, 1. 7, n. 7 et suiv. ; 1. 9.

6. *In saec.* 4, cap. 5, art. 1.

saint Grégoire [1] : « Bien qu'il y ait eu plusieurs apôtres, seul, celui qui a été leur prince a donné de l'autorité à son siège qui se trouve en trois endroits différents. C'est lui qui a conféré le premier rang au siège où il daigna se fixer et terminer sa vie mortelle. C'est lui qui a illustré le siège où il envoya son disciple l'évangéliste. C'est lui qui a établi le siège qu'il occupa sept ans... » Avant saint Grégoire, le pape Gélase [2] avait dit : « Le premier siège de saint Pierre est l'Église romaine, qui n'a ni taches ni rides ni rien de semblable. Le second est celui d'Alexandrie, qui a été consacré au nom du bienheureux Pierre par son disciple l'évangéliste Marc... Le troisième, celui d'Antioche, doit également l'honneur dont il jouit au bienheureux Pierre qui l'occupa avant de venir à Rome... » Au milieu du cinquième siècle, le pape saint Léon [3] avait tenu le même langage. Et, dès les premières années du même siècle, le pape Innocent [4] avait écrit : « Les privilèges que le concile de Nicée a accordés à l'église d'Antioche lui ont été donnés à cause de l'avantage qu'elle a eu d'être le premier siège du premier apôtre, et non à cause de l'importance de la ville. »

L'école de Bellarmin accueillit avec empressement ces attestations que les gallicans eux-mêmes avaient pris soin d'extraire des documents antiques, et elle en tira de précieuses conclusions. Puisque la dignité patriarcale d'Alexandrie et d'Antioche dérivait de saint Pierre, ne devait-on pas dire que les patriarches qui instituaient les métropolitains et, par eux, tous les évêques de l'Orient, tenaient leurs pouvoirs de saint Pierre et donc du pape successeur de saint Pierre? Déjà nous trouvons cette déduction sous la plume de Hallier [5]. « Tous

1. *Ep.* 7. 40, M. 77. 899. La preuve patristique qu'on lit ici est puisée dans Thomassin et on en retrouve les éléments dans du Perron et Marca. Mais elle remonte plus haut. Bellarmin (*De romano pontifice*, 1. 24), voulant prouver que les sièges d'Alexandrie et d'Antioche doivent leur dignité patriarcale à saint Pierre, se réfère à saint Grégoire (Lettre à Euloge), à saint Léon (Lettre à Anatole) et à Anaclet (Fausse Décrétale). Nos théologiens français n'ont eu besoin que de compléter et de rectifier (en éliminant le texte d'Anaclet) l'enquête de Bellarmin.

2. Labbe, 4. 1262.

3. *Ep.* 106. 5, M. 54. 1007.

4. *Ep.* 24. 1, M. 20. 548.

5. *De sacris electionibus et ordinationibus* dans le *Theologiae cursus* de Migne, 24, 1178.

ceux que les patriarches ordonnent, dit-il, sont en quelque sorte ordonnés par le pontife romain. » Lamennais[1] en fit également usage. Mais c'est Muzzarelli[2] qui a su en tirer le meilleur parti. On lui objectait que saint Athanase avait donné à l'évêque Frumence une mission à laquelle le pape était demeuré complètement étranger. Muzzarelli répondit : « Les successeurs de saint Pierre n'ont jamais retiré aux patriarches d'Alexandrie la mission et la juridiction que Pierre avait données à saint Marc. Par conséquent, elles restèrent dans les patriarches d'Alexandrie, successeurs de saint Marc. Elles passèrent donc à saint Athanase qui, par cette autorité, a pu envoyer saint Frumence en Éthiopie... Successeur de saint Pierre et héritier de sa juridiction universelle, le pape aurait pu retirer aux patriarches d'Alexandrie la juridiction qui leur avait été accordée ou la limiter. N'ayant fait ni l'un ni l'autre, le pape confirmait et autorisait tacitement par sa permission l'autorité du patriarche d'Alexandrie. »

Toutefois on eut à résoudre deux difficultés, dont l'une assez grave. Le concile de Chalcédoine éleva le siège de Constantinople à la dignité patriarcale et soumit à sa juridiction les trois diocèses du Pont, de l'Asie et de la Thrace, dont chacun comprenait plusieurs métropoles. Saint Léon et ses successeurs protestèrent énergiquement contre cette institution; ils refusèrent de reconnaître le vingt-huitième canon de Chalcédoine qui la sanctionnait. En dépit des papes, les évêques de Constantinople s'érigèrent en patriarches et instituèrent tous les métropolitains des trois diocèses qu'ils avaient réussi à se faire adjuger. Comment faire dériver du pape une juridiction qui s'exerçait malgré le pape? Ce n'est pas tout. Avant de servir à former le patriarcat de Constantinople, les diocèses du Pont, de l'Asie et de la Thrace étaient respectivement gouvernés par les exarques de Césarée, d'Éphèse et d'Héraclée. Or ces exarques ne se rattachaient ni au patriarcat d'Antioche, ni au patriarcat d'Alexandrie. Ils étaient indépendants. De qui tenaient-ils donc leur juridiction? ou plutôt quel lien s'offrait

1. *Tradition de l'Église sur l'institution des évêques*, Liège, 1814, 1, p. 16.
2. *Origine de la juridiction des évêques*, p. 11.

pour rattacher leurs pouvoirs spirituels à saint Pierre ou au pape? Telles étaient les objections qui se dressaient — nous avons déjà entendu Bossuet formuler la seconde en l'étendant à divers autres sièges, notamment au siège de Carthage — et auxquelles il fallait répondre.

La question des exarchats d'Éphèse, de Césarée et d'Héraclée fut résolue sans trop de peine. On expliqua que ces trois diocèses avaient appartenu primitivement au patriarcat d'Antioche, dont ils s'étaient détachés à une époque et dans des conditions mal définies. Ils étaient donc, au point de vue de la juridiction, dans la même situation que l'église d'Antioche. Comme Antioche ou, plus exactement, par l'intermédiaire d'Antioche, ils tenaient leur autorité de saint Pierre et, par là même, du pape successeur de saint Pierre. Et cette explication s'étendait, à plus forte raison, à l'église de Carthage qui avait été fondée par Rome. Le problème du patriarcat de Constantinople était plus compliqué; néanmoins on en vint à bout. Sans doute, dit-on, les papes protestèrent énergiquement contre le vingt-huitième canon de Chalcédoine. Mais les Grecs tinrent compte des protestations pontificales et effacèrent le susdit canon de leurs collections. Ils se soumirent donc aux volontés de Rome. Il est vrai que les évêques de Constantinople gardèrent la dignité patriarcale et exercèrent la juridiction sur les trois diocèses de l'Asie, du Pont et de la Thrace. Oui, mais ils n'alléguèrent pas pour justifier leur conduite le vingt-huitième canon de Chalcédoine. Ils s'autorisèrent du troisième canon du concile de Constantinople de 381. Or le saint-siège, sans accepter formellement ces canons, les tolérait et laissait l'Église d'Orient en faire usage. Il suit donc de là que le patriarcat de Constantinople s'est, malgré les apparences contraires, établi avec l'assentiment de Rome qui, naturellement, a donné aux nouveaux patriarches toute la juridiction dont ils avaient besoin. C'est ainsi à peu près que Lamennais raisonna. Et il eut soin de noter qu'il empruntait cet argument au gallican de Marca qui, en effet, l'avait assez longuement développé [1].

Non contente de retrouver l'influence de saint Pierre ou de

1. *Tradition de l'Église sur l'institution des évêques*, 1. 21 et suiv.; 2. 161.

Rome à l'origine des patriarcats, l'école de Bellarmin demanda encore à l'histoire un autre appui. Elle entreprit de démontrer que tous les patriarches étaient confirmés par Rome. Sur ce nouveau terrain, elle eut à lutter contre tous les gallicans, même les plus modérés. Voici ce qu'on lit dans Thomassin [1] : « Quelque effort que j'aie fait pour rechercher dans l'antiquité quelques traces de la police moderne de l'Église, qui a presque réservé au pape seul l'élection et l'ordination de tous les évêques, il a néanmoins paru qu'au contraire presque tous les anciens évêques, surtout dans les patriarcats orientaux, montaient sur le trône épiscopal, sans que le pape en fût même averti. Quoique après leur ordination ils écrivissent au pape pour témoigner leur union avec le centre de la communion catholique, ce n'était nullement pour obtenir la confirmation de leur nouvelle dignité. Et ce n'étaient même que les patriarches, les exarques et les primats qui devaient entretenir ce commerce de lettres avec l'église de Pierre. Tous les autres évêques lui étaient unis par l'union qu'ils avaient avec leur chef... Tous [2] les patriarches consacraient les prémices de leur ordination au pontife romain par des lettres. Le patriarche de Constantinople, Épiphane, n'ayant pas observé cette coutume ancienne, le pape Hormisdas s'en plaignit en ces termes : « ... Il convenait, très cher frère, d'envoyer des députés au siège apostolique dès le début de votre pontificat. Par là vous auriez connu les sentiments d'affection que nous vous devons et vous vous seriez conformé à l'ancienne coutume ». Ce n'était rien moins qu'une confirmation de l'élection ou de l'ordination faite que le pape donnait ou que le patriarche demandait au pape. C'était une *civilité religieuse* et une *respectueuse déférence* que les premiers de tous les évêques rendaient à leur chef et une protestation de leur résolution invariable de persévérer dans l'union sainte et dans la communion indivisible avec le premier siège, et dans l'obéissance canonique aux canons et aux décrets de la tradition apostolique. »

1. *Ancienne et nouvelle discipline*, t. 2, liv. 2, chap. 8, 11.
2. *Ancienne et nouvelle discipline,* t. 2, liv. 2, ch. 19, 1.

Avant Thomassin, de Marca [1] avait expliqué de même que la prétendue confirmation donnée par le pape aux patriarches était un simple témoignage de communion et d'acquiescement à l'élection qui lui était notifiée. Et pour restreindre plus efficacement la portée de la formule « confirmation » que l'on rencontrait çà et là dans les réponses des souverains pontifes, il s'était référé à un texte de saint Cyprien [2] disant que l'élection du pape Corneille avait été « confirmée » par le consentement de l'épiscopat. Bref, il était convenu dans l'école gallicane [3] que le pape notifiait son élection aux patriarches et aux primats, qui déclaraient par écrit la reconnaître; que les patriarches et les primats adressaient la même notification aux papes, qui répondaient par des lettres d'acquiescement; mais que cet échange de lettres était uniquement destiné à maintenir l'union des différentes églises et n'impliquait ni une demande ni une concession de pouvoirs spirituels.

Les théologiens dévoués au saint-siège protestèrent contre cette interprétation de l'histoire et déclarèrent qu'elle ne rendait pas compte des faits. Ils lui opposèrent de nombreuses objections qui ne sauraient toutes être rapportées ici et parmi lesquelles on est réduit à faire un choix.

L'une des plus importantes fut fournie par la démarche de l'empereur Théodose auprès du pape saint Léon, pour obtenir de lui qu'il ratifiât l'élection d'Anatolius sur le siège de Constantinople. « Théodose, dit Baronius [4], ne poussa pas l'impiété jusqu'au point de mépriser l'autorité de l'Église romaine. Sachant qu'elle était la tête des églises, il n'osa accepter Anatole, nommé par Dioscore à la place de Flavien, qu'après avoir obtenu l'assentiment du pontife romain. Il écrivit donc à saint Léon pour lui demander son secours. Mais le pape répondit qu'il n'accepterait la communion d'Anatole et n'approuverait

1. *Concordia*, 6, 5, 2.
2. *Ep*. 55. 8, Hartel, 1. 630 : « ... quo occupato et de Dei voluntate adque omnium nostrum consensione firmato ».
3. Voir encore Marc-Antoine, *De republica ecclesiastica*, 3. 12, n. 41 et suiv., t. 1, p. 517; Marc s'attache à réfuter Baronius. C'est chez lui que Marca, Thomassin et Bossuet se sont approvisionnés.
4. Ad ann. 450. 5.

son élection qu'après s'être assuré de son orthodoxie. » Une autre objection fut tirée de la conduite du pape Simplicius dans l'affaire de Jean Talaïa, nommé sur le siège d'Alexandrie. Voici comment l'auteur des *Annales* présenta cette preuve[1] : « Simplicius parle d'une vraie confirmation. Il affirme que le patriarche d'Alexandrie doit être confirmé par le pontife de Rome. Il dit en effet : « Un rapport qui nous fut envoyé naguère, selon l'usage, par un concile d'Égypte très nombreux et très attaché à la foi catholique... nous a appris à la fois la mort de notre frère et collègue de sainte mémoire, Timothée, et le choix qu'on avait fait de Jean pour le remplacer... Tout semblait terminé et le nouvel évêque... n'avait plus qu'à obtenir l'affermissement par le consentement du siège apostolique. Mais pendant que, selon l'usage, je me préparais à cet acte, selon la coutume, une lettre du prince m'arriva qui m'informait que Jean... devait être écarté de l'épiscopat comme indigne. J'ai donc révoqué la sentence de confirmation que j'avais donnée. » Après avoir cité l'extrait de la lettre de Simplicius qu'on vient de lire, Baronius conclut en ces termes : « Puisque Simplicius parle nettement d'une confirmation donnée à l'évêque d'Alexandrie, tu vois, lecteur, que l'élection d'un nouvel évêque, soit à Alexandrie, soit à Constantinople, avait besoin, pour être définitive, de la confirmation du pontife romain. » Enfin on tira un parti précieux de la lettre suivante de saint Léon à Dioscore d'Alexandrie : « Vous pourrez juger de notre affection pour vous par l'empressement avec lequel nous affermissons les commencements de votre épiscopat, afin que rien ne paraisse manquer à votre perfection, tandis que vous avez en votre faveur le suffrage de vos mérites spirituels, comme nous en sommes assurés. Cette collation paternelle et fraternelle doit être agréable à votre sainteté. » Si ceci n'est pas une véritable confirmation, s'écria Lamennais[2], qu'est-ce donc que confirmer? Dioscore est élu canoniquement. Il a de plus en sa faveur, suivant l'expression du pape, le suffrage de ses mérites

---

1. Ad ann. 482. 15.

2. *Tradition de l'Église*, 1. 133, 189 à 200. Voir Zaccaria, l'*Anti-Fébronius*, 3. 159 et suiv.; Coeffeteau, *Pro sacra monarchia*, 2. 5. p. 159 et suiv.

spirituels, c'est-à-dire que ses mœurs et sa foi sont également irréprochables. Néanmoins, son épiscopat, visiblement infirme, paraîtra dépourvu de ce qui en doit faire la perfection jusqu'à ce qu'il ait reçu du saint-siège un plus solide fondement, *firmius fundare festinamus.* Qu'on nous explique ce qui manquait à Dioscore pour être, si l'on peut ainsi parler, complètement évêque, car quelque chose lui manquait évidemment, *ne quid ad perfectionem deesse videatur*. Et c'est pour suppléer à ce défaut, quel qu'il fût, que saint Léon, en sa qualité de *père* des pasteurs, lui *confère,* quoi? rien sans doute, absolument rien, à moins qu'on n'avoue que c'est la mission, la juridiction. »

CHAPITRE III

LE PAPE ET LES CONCILES GÉNÉRAUX

ARTICLE PREMIER. — LA SUPÉRIORITÉ DU PAPE SUR LES CONCILES GÉNÉRAUX

Pighi et Sander n'étudièrent que superficiellement la question des rapports du pape et des conciles. Stapleton ne l'aborda pas. Bellarmin fut le premier, depuis l'apparition du protestantisme, à utiliser les travaux écrits par Torquemada et Cajetan avant 1520 [1].

Il commença d'abord par poser en principe que le pape est « le chef de toute l'Église ». Et il appuya cette assertion, d'une part, sur les textes évangéliques : *Super hanc petram, — Pasce oves meas,* qui ont investi saint Pierre du rôle de fondement et de pasteur; d'autre part, sur l'autorité des quatre conciles de Chalcédoine, de Lyon, de Florence et de Constance. En effet, les Pères de Chalcédoine avaient dit dans une lettre adressée au pape saint Léon : « Tu présidais comme notre tête ». Le concile de Lyon avait appelé le pape « recteur de l'Église universelle ». Le concile de Florence avait dit de lui qu'il est « le chef de l'Église universelle et qu'il a reçu le plein pouvoir de gouverner toute l'Église ». Et le concile de Constance lui-même avait proclamé contre les hussites que le pape possède : « *supremam auctoritatem in Ecclesia Dei* [2]».

Ce point une fois acquis, l'auteur des *Controverses* précisa la question et entreprit d'établir la supériorité du pape sur les

---

1. *De conciliis et Ecclesia militante,* lib. 2.
2. *De concil. et Eccl.,* 2. 15.

conciles. Après avoir fait appel à divers raisonnements théologiques, il descendit sur le terrain des textes. Voici les parties principales de sa démonstration [1].

La supériorité des papes sur les conciles, outre qu'elle est la conséquence de leur primauté absolue, est prouvée par les déclarations expresses des conciles et des papes... C'est d'abord le concile de Sinuesse, tenu sous le pape Marcellin [2], qui dit : « *Prima sedes a nemine judicatur* ». Puis vient un concile romain tenu sous Silvestre [3] et dans lequel on lit : « *Nemo judicabit primam sedem* ». Le concile de Chalcédoine nous conduit au même résultat. Beaucoup de lettres, en effet, adressées au concile, portaient comme inscription : « Au très saint et très vénérable patriarche universel de la grande Rome, Léon, et au saint concile universel réuni à Chalcédoine ». Or cette formule, qui mettait le pontife avant le concile tout entier, ne souleva aucune protestation. De plus, le concile lui-même écrivit à Léon une lettre dans laquelle il l'appela son chef et son père [4]. D'ailleurs le concile condamna Dioscore ainsi que le synode d'Éphèse, pour avoir, entre autres choses, poussé l'audace jusqu'à juger et condamner le pontife romain Léon.

Puis vient le cinquième concile romain, tenu sous Symmaque [5], qui reçut et approuva le livre du diacre Ennodius dans lequel nous lisons : « Dieu a voulu que les autres causes humaines fussent jugées par les hommes. Mais il s'est réservé le chef de ce siège et il a voulu que les successeurs de Pierre ne fussent redevables de leur innocence qu'au ciel. » Puis vient le huitième concile [6] dans lequel nous lisons que le pontife romain a jugé toutes les églises, mais que personne ne l'a jamais jugé. De même, Platina et Paul-Émile racontent que, Charlemagne étant venu à Rome pour juger le pape Léon III accusé de beaucoup de crimes, tous les évêques qui étaient là s'écrièrent qu'il n'était permis à aucun homme de juger le

1. *De concil. et Eccl.*, 2, 17.
2. M. 6, 20.
3. *Constitutio Silvestri*, 20, M. 8, 840.
4. Parmi les lettres de saint Léon, *Ep.* 98, 1 et 4, M. 54, 952 et 958.
5. Harduin, 2. 983.
6. Sess. 10, can. 21.

souverain pontife. Charlemagne renonça à son projet et Léon III se justifia par serment.

Le concile de Latran, réuni sous Alexandre III, déclara que le pontife romain devait être choisi avec plus de soin que les autres évêques et la raison qu'il donna, c'est que : « Dans l'Église romaine, il n'y a pas de recours à un supérieur [1] ». De même, au concile de Constance, le pape Martin V lança, avec l'approbation du concile, une bulle qui prescrivait de demander aux suspects « s'ils croyaient que le pontife romain a le pouvoir suprême dans l'Église de Dieu ». Enfin le dernier concile de Latran, tenu sous Léon X [2], a nettement enseigné que le pape est au-dessus de tous les conciles et il a réprouvé le décret contraire promulgué à Bâle... Or il est difficile de dénier à ce concile le titre de concile général. Sans doute les évêques qui y prirent part étaient très peu nombreux, puisqu'ils n'atteignirent jamais au chiffre de cent; mais tous étaient convoqués et le souverain pontife y présidait. Il importe peu, du reste, que ce concile n'ait pas été accepté par tous, attendu que les décrets des conciles n'ont pas besoin de l'acceptation du peuple, puisque ce n'est pas du peuple qu'ils tiennent leur autorité.

Aux déclarations des conciles se joignent celles des papes. Léon [3] dit dans sa *Lettre à Anastase :* «... Les évêques établis dans les grandes villes ont des pouvoirs plus étendus et, par leur intermédiaire, le siège de Pierre étend ses soins sur l'Église universelle... » Gélase [4], dans sa *Lettre aux évêques de Dardanie,* dit : « Toute l'Église sait que le saint-siège de Rome a droit de juger de tous et que personne n'a droit de reviser son jugement. » Nicolas I, dans sa *Lettre à Michel* [5], s'exprime ainsi : « Il est clair que personne ne peut reviser le jugement du siège apostolique qui possède la plus grande autorité. » Grégoire écrit, dans sa *Lettre à Théoctiste* [6] *:* « Quand

1. Cap. Licet, *de Electione.*
2. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 622.
3. *Ep.* 14. 11, M. 54. 676.
4. *Ep.* 13, M. 59. 66.
5. *Ep.* 86, M. 119. 954.
6. *Ep.* 11. 45, M. 77. 1160.

saint Pierre était accusé par les fidèles, il aurait pu dire, s'il s'était placé au point de vue de son autorité, que les brebis ne doivent pas reprendre leur pasteur. » « Tous les conciles, dit Pascal, ont été faits par l'autorité de l'Église romaine; c'est d'elle qu'ils tiennent leur force et leurs canons proclament l'autorité du pontife romain. » Innocent III dit dans un sermon : « Pour les autres péchés, je ne puis être jugé que par Dieu; je ne pourrais être jugé par l'Église que pour les péchés contre la foi. » Boniface VIII enseigne que «... le pouvoir spirituel suprême ne peut être jugé que par Dieu ». Et saint Boniface, archevêque de Mayence, qui, sans avoir été pape, a une très grande autorité, déclare que « celui qui juge tous les autres ne peut être jugé par personne, sauf le cas d'hérésie ».

Une autre preuve est tirée des appels du concile au pape. On n'appelle que de l'inférieur au supérieur. Or, que les appels aient lieu du concile au pape et non *vice versâ*, c'est ce que prouve ce texte du pape Gélase [1] : « On doit appeler du monde entier au siège apostolique, mais personne n'a le droit d'appeler de ce siège. » Et qu'on ne dise pas que le pape a seulement en vue les appels faits à la suite d'un jugement épiscopal et non ceux qui suivent un concile. Il ajoute, en effet, que les pontifes romains ont souvent délié ceux que les conciles avaient lié. Et nous avons de ce fait de célèbres exemples. Athanase d'Alexandrie et Paul de Constantinople, déposés par un concile, en appelèrent au pape Jules et ils furent rétablis par lui sur leurs sièges. Flavien et Théodoret en appelèrent du second concile d'Éphèse au pape Léon. Enfin, Chrysostome, déposé par un concile, en appela au pape Innocent [2].

Une dernière preuve est tirée de l'approbation et de la réprobation des conciles. Tous les conciles ont été soumis à l'examen du pontife romain. Ceux qu'il a approuvés sont reçus; ceux qu'il a condamnés sont rejetés, comme l'atteste Gélase dans sa *Lettre aux évêques de Dardanie* [3]. Que le pape ait donné son approbation à plusieurs conciles sur la demande de

---

1. *Ep.* 13, M. 59. 66.
2. Voir plus haut, p. 266, 273 et suiv.
3. *Ep.* 13, M. 59. 67.

ces derniers, c'est ce que prouvent les actes des quatre premiers conciles et du sixième. Que les papes aient rejeté parfois des conciles,... c'est ce qui résulte d'une lettre de Basile à Athanase, pour lui dire de prier l'évêque de Rome d'envoyer des délégués en Grèce, afin d'annuler en son nom le concile de Rimini. Du reste, Damase a condamné ce concile dans sa *Lettre aux évêques d'Illyrie*... »

Quand Bellarmin eut achevé sa démonstration, il passa aux objections et se mit en devoir de les renverser. Une ou deux de ces objections avaient leur source dans le raisonnement théologique. Mais presque toutes sortaient du domaine de l'histoire. C'était le concile de Sinuesse qui avait condamné et déposé le pape Marcellin[1]. C'était l'évêque d'Arles qui avait jugé l'affaire donatiste déjà jugée par un concile romain tenu sous la présidence du pape Melchiade[2]. C'était saint Augustin[3] qui, après avoir mentionné le concile présidé à Rome par Melchiade, avait ajouté à l'adresse des donatistes : « Supposons que les évêques qui jugèrent à Rome ne furent pas de bons juges, restait le concile plénier de l'Église universelle, où la cause eût pu être instruite à nouveau... » Et enfin, pour ne pas parler de la *Lettre à Flavien* dont il a été question plus haut, c'était le concile de Constance, qui s'était présenté comme tenant immédiatement du Christ une autorité à laquelle toute dignité même papale devait céder.

Bellarmin examina chacune de ces difficultés à part et la résolut. Il répondit que le pape Marcellin était accusé d'un péché d'infidélité, et que l'Église a le droit de constater cette faute chez un pape pour déclarer ensuite que le coupable est hors de son sein. Il ajouta, du reste, que Marcellin se condamna lui-même le premier, en abdiquant le souverain pontificat, attendu que les évêques lui crièrent itérativement : « Le premier siège ne sera jugé par personne. Toi qui es le coupable, tu es aussi le juge : nous ne te jugerons pas[4]. » Quant à

---

1. HARDUIN, 1. 217.
2. HARDUIN, 1. 261.
3. *Ep.* 4. 3. 19, M. 33. 169 : «... restabat adhuc plenarium Ecclesiae universae concilium. »
4. *De concil. et Eccl.*, 2. 19. Dans sa *Recognitio*, Bellarmin révoqua en doute la chute de Marcellin (*De summo pontifice*, 4. 8).

l'affaire des donatistes, Bellarmin déclara que leur cause avait été jugée à nouveau, « non parce que cela était nécessaire, mais parce que l'empereur Constantin voulut faire plaisir aux donatistes qui demandaient un second jugement, espérant qu'une seconde condamnation les guérirait ».

Passant de là au mot de saint Augustin « *restabat adhuc plenarium Ecclesiae universae concilium,* l'auteur des *Controverses* l'expliqua ainsi : « Augustin n'a pas comparé le pape sans concile à un concile sans pape,... mais un concile particulier présidé par le pape à un concile général présidé également par le pape. Il est clair qu'une cause jugée par le pape dans un concile particulier peut être à nouveau jugée par le même pape dans un concile général, surtout quand il s'agit d'une question de fait, qui suppose des enquêtes et dans laquelle l'Église peut se tromper [1]... »

Bellarmin s'arrêta plus longuement devant le décret de Constance, mais sans éprouver aucun embarras. Il lui trouva, en effet, deux solutions. Il remarqua d'abord que cette assemblée n'avait pas défini la supériorité du pape sur le concile d'une manière absolue, « mais seulement sous condition, c'est-à-dire en temps de schisme, alors qu'on ne sait qui est le vrai pape. Comme un pape douteux est un pape nul, être au-dessus d'un pape douteux, ce n'est pas être au-dessus du pape. »

1. *De concil. et Eccl.*, 2. 19. Noter aussi les deux objections suivantes : 1° L'empereur déposa le pape Libère, puis il le rétablit sur son siège et lui donna ordre de gouverner l'Église romaine, de concert avec Félix. Le concile de Sirmium réitéra cet ordre. Bellarmin répond que l'empereur était arien, qu'il se comporta en tyran et donc que sa conduite n'a aucune portée juridique. Il ajoute que le concile de Sirmium ne donna aucun ordre, mais qu'il se borna à prier Félix de s'associer Libère. — 2° On lit dans saint Matthieu : *Si peccaverit in te frater tuus... dic Ecclesiae.* Or le pape est notre frère. Donc il peut être jugé par l'Église. Bellarmin répond ainsi à cette objection qui est de Gerson : *a)* Le *dic Ecclesiae*, d'après l'interprétation commune, désigne l'évêque au tribunal duquel les fidèles doivent comparaître. Si l'évêque est coupable, il doit comparaître devant le tribunal de l'archevêque ou du patriarche. Ce dernier relève du pape ou du concile général. Le pape ne relève que de Dieu. Il est vrai que le *dic Ecclesiae* a été dit à saint Pierre lui-même, mais à une époque où il n'était pas encore pape. D'ailleurs le pape doit s'appliquer à lui-même le *dic Ecclesiae*, en ce sens qu'il doit d'abord avertir le coupable en particulier, puis se le dénoncer à lui-même en tant que chef de l'Église.

Telle fut la première solution, qui, tout en maintenant la suprématie du pape, sauvegardait l'autorité du concile de Constance. Après l'avoir développée, Bellarmin en présenta une autre diamétralement opposée à la précédente, puisqu'elle sacrifiait résolument l'autorité du susdit concile. Il fit donc observer qu'au moment où fut promulgué le célèbre décret sur le pape, il n'y avait à Constance que les évêques de l'obédience de Jean XXIII et que le concile représentait simplement le tiers de l'Église, attendu que les partisans de Grégoire et ceux de Benoît étaient absents. Dans ces conditions, quelle autorité le concile de Constance pouvait-il revendiquer? Il en avait d'autant moins que le pape de son obédience lui-même, Jean XXIII, avait quitté la ville et était absent, quand eut lieu la promulgation du décret. « Et qu'on ne dise pas, ajouta Bellarmin, que le décret en question fut confirmé plus tard par le pape Martin V. Ce pape, en effet, déclara que sa confirmation portait exclusivement sur les décrets touchant à la foi et portés *conciliariter*, c'est-à-dire conformément aux règles observées dans les autres conciles, après une mûre délibération. Or le décret relatif au pape fut porté sans délibération préalable. Martin V n'a donc voulu confirmer que les décrets destinés à condamner Wiclef et Huss [1]. » Du reste, nous apprenons, dans un autre endroit des *Controverses*, que le décret de Constance a été condamné par les conciles de Florence et de Latran [2].

Le pape étant au-dessus de l'Église ne peut être déposé par l'Église. Bellarmin comprit que cette conséquence se rattachait nécessairement à sa doctrine et il l'adopta. Il expliqua donc, sans du reste sortir du domaine de la déduction logique, que si l'Église avait un jour à sa tête un pape non seulement mauvais, mais persécuteur et ennemi de la religion, elle n'aurait pas le droit de le déposer, mais qu'elle pourrait seulement prier Dieu de l'en délivrer et aussi résister à ce monstre « par la force et les armes, attendu qu'il n'est pas nécessaire d'avoir l'autorité pour résister et opposer la force à la force. » Mais

1. *De concil. et Eccl.*, 2. 19.
2. *De concil. et Eccl.*, 1. 7.

si le pape, non content de travailler à renverser l'Église, était encore formellement hérétique, l'Église serait-elle encore réduite à le subir? Torquemada avait défendu ce sentiment; Bellarmin le combattit [1]. Il ne croyait pas, nous le savons, que Dieu pût abandonner son Église entre les mains d'un pape hérétique. Toutefois comme les théologiens et les canonistes étaient d'un avis opposé, Bellarmin, se voyant obligé de discuter une hypothèse qui lui paraissait chimérique, affirma que l'Église aurait le droit de juger un pape coupable d'hérésie [2]. Les références ne lui manquèrent pas pour appuyer sa solution. Il invoqua d'abord le canon *Si papa* du *Corpus juris* qui, prévoyant justement ce cas, décidait qu'un pape hérétique devait être jugé par l'Église. Il invoqua, en second lieu, l'autorité du pape Adrien déclarant, dans un concile romain, que le pape Honorius avait été à bon droit frappé d'anathème comme coupable d'hérésie. « Sans doute, dit Bellarmin, Honorius n'a probablement pas été hérétique et le pape Adrien a été induit en erreur par des exemplaires falsifiés des actes du sixième concile. Son attitude prouve du moins qu'il a cru qu'un pape hérétique pouvait être jugé. Ajoutons que le concile romain présidé par lui était dans le même sentiment et que ce sentiment était partagé par le huitième concile général où furent lus les actes du concile romain en question. »

Toutefois, après avoir autorisé l'Église à juger un pape hérétique, Bellarmin lui dénia le droit de le déposer. Selon lui, la règle était inflexible : l'Église ne pouvait rien contre son chef même hérétique, ou, si elle avait le droit de le juger, son jugement ne pouvait que constater l'hérésie. Cette constatation devait-elle donc rester sans conséquences pratiques? Non. Bellarmin observa que saint Paul avait prescrit d'éviter l'hérétique réfractaire à un double avertissement et devenu notoire. Il observa encore que saint Cyprien avait dit : « Nous ne reconnaissons aucun pouvoir aux hérétiques et aux schismatiques. » Il conclut qu'un pape ouvertement hérétique était

1. *De concil. et Eccl.*, 2. 19.

2. *De romano pontifice*, 2. 30. Cano, *De locis theologicis*, 6. 8, est d'un avis opposé. Voir aussi Cajetan dans le traité *De auctoritate papae et concilii*, 27, composé en 1511, avant l'apparition du protestantisme.

ipso facto hors de l'Église, qu'il cessait d'être pape, et que l'Église, une fois ce fait constaté, pouvait en toute liberté exercer ses rigueurs contre un homme qui n'était plus son chef.

La thèse de Bellarmin dépassait de beaucoup les travaux de Torquemada et de Cajetan. Aussi c'est à elle surtout que s'attaquèrent les théologiens gallicans. Richer[1], Launoi[2], Dupin[3], Noël Alexandre[4] s'efforcèrent de renverser cette forteresse imposante. Mais nul ne lui porta des coups plus terribles que Bossuet[5]. L'auteur de la *Defensio* prit à tâche de réfuter tous les arguments apportés par l'auteur des *Controverses*. Il passa rapidement sur les histoires de Marcellin, de Symmaque et de Léon III[6]. D'abord l'une d'elles était singulièrement suspecte. Que restait-il, en effet du synode de Sinuesse, quand on l'avait soumis à une critique un peu sérieuse? Et puis ces trois affaires prouvaient simplement qu'aucun particulier, fût-il empereur comme Charlemagne, qu'aucun concile provincial n'a le droit de juger le souverain pontife. Elles ne prouvaient pas que le pape est au-dessus du concile œcuménique[7]. Bossuet expliqua de la même manière les formules de droit qui défendaient de reviser les jugements du saint-siège. « Si on veut les étendre à tous les cas et même aux conciles généraux, dit-il, on devra intenter un procès aux conciles d'Éphèse, de Chalcédoine, ainsi qu'à trois autres conciles œcuméniques dans lesquels les décrétales pontificales ont été examinées... Plusieurs décrets du siège apostolique ont eu à subir l'examen des conciles œcuméniques. Le pape Gélase n'a donc pas ces cas en vue, quand il dit que l'on ne doit pas juger les jugements du siège apostolique[8]. »

---

1. *Defensio libelli de ecclesiastica et politica potestate*, 2. 7. 1 *Rom.* I, p. 246.
2. *Ep.* 1. 9 *ad Santeulium*.
3. *De antiqua Ecclesiae disciplina*, dissert. 6.
4. *In saec.* 15, dissert. 4, art. I, surtout § 5.
5. *Defensio declarationis cleri gallicani*, lib. 5, 9, 10.
6. *Defensio*, 10, 20. On sait qu'à la fin de sa vie, Bellarmin conçut des doutes sur le concile de Sinuesse.
7. *Defensio*, 10, 20 : « Caeterum haec de romana ac particularibus synodis dicta nihil ad nos quibus propositum est de conciliis œcumenicis agere. »
8. *Defensio*, 10, 22 : « Interim constat esse multa sedis apostolicae decreta quae in synodis œcumenicis retractata fuerunt ».

Ici se présentait la question des appels. Bossuet commença par faire observer que les jugements rendus par le pape ne comportent pas d'appel, quand ils sont provisoires ou quand ils sont destinés à exécuter une prescription conciliaire. Il ajouta que le jugement de saint Léon rendant la communion à Flavien, en attendant la décision d'un concile, était dans le premier cas, et que la condamnation portée contre Acace par le pape Gélase était dans le second. Il crut pouvoir conclure que ce dernier pape, en défendant d'appeler des jugements du saint-siège, avait voulu non pas porter une loi générale, mais simplement viser les cas particuliers comme le sien [1]. Puis, pour justifier son assertion, il esquissa dans les termes suivants l'histoire des appels :

« Ceux qui attaquent les appels du pape au concile prétendent ordinairement que ces appels furent inconnus jusqu'au schisme d'Occident. C'est absolument faux. En 1246, l'église d'Angleterre, qui était très catholique et étroitement attachée au saint-siège, appela du pape Innocent IV au concile de Lyon pour se soustraire à un lourd impôt que Rome faisait peser sur elle... Matthieu de Westminster dit, à ce propos, que le pape fut très irrité d'apprendre que les Anglais s'étaient plaints au concile d'être rançonnés. Le même historien raconte que, dans l'année 1264, sous Urbain IV et Henri III, le légat apostolique excommunia les barons anglais et lança l'interdit contre les villes d'Angleterre. Mais, dit Matthieu, les barons, estimant cette sentence injuste, en appelèrent du pape à des temps meilleurs et à un concile général... Cet appel fut lu devant les évêques rassemblés dans un concile anglais. Il reçut leur approbation et fut mis par eux à exécution. Voilà un appel du pape à un concile général... Voilà des évêques réunis en concile qui approuvent cet appel et qui l'exécutent. »

« En 1267, les Anglais, écrasés par les exactions du légat pontifical, en appellent, dit Matthieu Pâris, au siège apostolique, puis au concile général, puis, en désespoir de cause, au souverain juge. Au cours du démêlé qu'il eut avec Boni-

1. *Defensio*, 10, 24.

face VIII, le roi Philippe le Bel... réunit une assemblée dans laquelle on demanda un concile général pour juger le pape... Boniface... se borna à dire qu'un concile ne pouvait être convoqué sans lui et que ce frivole appel ne l'arrêterait pas... Il ne qualifia pas plus durement l'appel au concile. Et ce qu'il dit était sans valeur, puisque sa bulle fut supprimée par son successeur Clément V. Le même Boniface, dans une dernière bulle que sa mort prématurée l'empêcha de promulguer, énuméra diverses causes pour lesquelles le roi avait encouru l'excommunication, mais il ne mentionna pas l'appel au concile. »

« Le premier homme qui ait condamné expressément les appels du pape, c'est Benoît XIII ou Pierre de Lune qui était schismatique endurci... Il lança l'excommunication contre ceux qui osaient interjeter appel du pontife romain... Mais le concile de Constance révoqua sa bulle... En 1459, après l'assemblée de Mantoue, il promulgua la bulle *Execrabilis* dans laquelle il frappait d'excommunication tous ceux qui appelaient du pontife romain... Mais les considérants qu'il fit valoir laissent entendre qu'il interdit les appels uniquement dans les cas ordinaires et pour des intérêts particuliers... Aussi, après cette bulle et, du vivant même de Pie II, beaucoup de Français en appelèrent au concile, par la raison que le pape semblait condamner la Pragmatique sanction[1]. »

Le *restabat adhuc plenarium universae Ecclesiae concilium* de saint Augustin fournissait un appoint trop spécieux à la théorie gallicane pour être négligé. Sans tenir compte de l'explication donnée par Bellarmin, Bossuet utilisa ce texte et lui adjoignit le commentaire que voici : « Il suit de là... que, même après le jugement porté par le pape au sein d'un synode, il reste le concile plénier de l'Église universelle qui a le droit de réformer l'arrêt du pape... Il s'agissait, dit-on, d'une question de fait. D'accord. Mais la question donatiste reposait tout entière sur ce fait. D'où l'on voit que non seulement dans les choses qui appartiennent à la foi, mais encore dans tout ce

1. *Defensio*, 10, 21.

qui intéresse l'Église, la force est avant tout dans l'accord général[1]. »

Mais ce furent les décrets de Florence et de Constance qui — avec la question de la confirmation des conciles dont on parlera plus loin[2], — retinrent surtout l'attention de Bossuet. Selon Bellarmin, le concile de Florence avait nettement proclamé la supériorité du pape sur le concile. Et, en effet, on ne pouvait, semble-t-il, désirer rien de plus formel que cette définition promulguée par le susdit concile : « Nous définissons que le saint-siège apostolique et le pontife romain détient la primauté sur l'univers tout entier ; que le pontife romain lui-même est le successeur du bienheureux Pierre, prince des apôtres, le vrai vicaire du Christ, le chef de toute l'Église, le père et le pasteur de tous les chrétiens, et qu'il a reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans le bienheureux Pierre, le plein pouvoir de paître, régir et gouverner l'Église universelle, comme aussi (*quemadmodum etiam*) l'enseignent les actes des conciles généraux et les saints canons. » Toutefois que signifiait au juste la formule *quemadmodum etiam?* Avait-elle un sens explicatif ou un sens restrictif? Voulait-elle dire que le pape a un plein pouvoir dans l'Église, « ainsi que du reste » l'enseignent les conciles et les canons? Voulait-elle dire, au contraire, que le pape a un plein pouvoir « dans la mesure précisée » par les conciles et les canons?

Déjà de Marca[3] et Launoi[4] avaient soulevé ce problème et l'avaient résolu à l'avantage de la théorie gallicane. Selon eux, le concile de Florence avait défini que le pape a reçu du Christ la souveraine autorité « dans les limites tracées par les conciles ». Nous allons retrouver à l'instant, sous la plume de Bossuet, plusieurs des considérations qu'ils faisaient valoir à l'appui de leur opinion. Notons seulement qu'ils rejetaient l'authenticité de la formule *quemadmodum etiam*. Ils prétendaient que le texte latin primitif contenait *quemadmodum* ET, correspondant

1. *Defensio*, 9, 10.
2. Voir p. 105.
3. *De concordia sacerdotii et imperii*, 8, 5.
4. *Ep.* l. 10 *ad Favveum.*

exactement au texte grec καθ' ὅν τρόπον et que ET avait été transformé en ETIAM par Abraham de Crète. Bossuet, on va le voir, rejeta la théorie de l'interpolation du texte latin comme injurieuse à l'Église romaine. Par ailleurs, il reproduisit la thèse de Marca et de Launoi dans les termes suivants[1] : « Il est certain que le texte grec καθ' ὅν τρόπον favorise la seconde interprétation, car il demande à être traduit par « selon que » ou « à la manière indiquée par les actes des conciles et les saints canons ». Or le décret du concile de Florence a été rédigé à la fois en grec et en latin... De plus, il n'est pas douteux que l'on s'est occupé surtout des Grecs dont le retour était en cause. Si donc les deux textes ne pouvaient être conciliés, c'est le texte grec qui devrait être préféré. Mais quoi! les Grecs auraient-ils été mystifiés? Aurait-on introduit subrepticement dans le texte latin une pensée qui leur était étrangère? On ne peut évidemment attribuer à l'Église latine un pareil procédé si indigne de sa loyauté et de sa majesté[2]... Mais étant donné que les deux textes ont le même sens, nous disons que le but de la phrase finale est destiné à restreindre le plein pouvoir attribué au pape dans les limites fixées jadis par les conciles et les canons. » Ici Bossuet fournit quelques renseignements caractéristiques sur la mentalité des Grecs présents à Florence. Il rapporte le mot de Bessarion, le Grec le plus dévoué à la cause de l'union : « Nous connaissons les droits et les prérogatives de l'Église romaine, mais nous savons aussi que ces prérogatives ont des limites[3]. » Il fait connaître la fermeté de l'empereur, qui exigea une première fois que le pape prît l'engagement de tenir compte des privilèges des patriarches d'Orient; une autre fois, que le décret attribuât aux papes ses prérogatives « selon la teneur des canons[4] ». Puis il con-

1. *Defensio*, 6, 11.

2. *Defensio*, 6, 11 : « An Graecos dicemus fuisse delusos? An subdola interpretatione avocatos eos ab eo sensu in quem graeca ipsa ferrent?... » C'est à cela que revenait la théorie de Marca et de Launoi.

3. *Defensio*, 6, 11 : « Scimus quidem, quae sunt jura et praerogativae romanae Ecclesiae; nihilominus scimus etiam praerogativae ejus quos terminos habeant. »

4. *Defensio*, 6, 11. Le pape voulait que la définition attribuât au souverain pontife les privilèges « *secundum dicta sanctorum* ». L'empereur et

clut : « Ces faits prouvent combien les Grecs étaient loin de reconnaître au pape un pouvoir sans limites et supérieur à l'Église réunie tout entière et combien les Latins étaient loin de leur imposer une pareille profession de foi. Ils prouvent que le concile de Florence a confirmé le concile de Constance, au lieu de l'abroger [1]. »

Mais le concile de Constance avait-il vraiment enseigné la supériorité du concile sur le pape? On se rappelle le plaidoyer au moyen duquel Bellarmin avait essayé d'enlever aux gallicans le patronage de cette célèbre assemblée... Depuis Bellarmin, la question s'était encore compliquée. On avait vu un érudit, Schelstrate, lancer une dissertation dans le but de prouver que le décret de la quatrième session de Constance relatif aux rapports du concile et du pape, était, sous sa forme actuelle, apocryphe et avait été interpolé dans un sens gallican par les Pères du concile de Bâle. Bossuet commença par faire justice de cette fantaisie que personne aujourd'hui ne prend au sérieux[2] ; puis il s'attaqua au plaidoyer de Bellarmin. Le premier moyen de défense de l'auteur des *Controverses* consistait, on s'en souvient, à restreindre au temps du schisme la portée du décret de Constance et à dire que le concile s'était proclamé supérieur non pas au pape certain, mais seulement à un pape douteux. Pour mettre le lecteur à même d'apprécier la valeur de cette explication, Bossuet fit d'abord passer sous ses yeux le texte du décret [3]. Il était ainsi conçu :

« Le saint synode de Constance formant un concile général légitimement assemblé dans le Saint-Esprit à la gloire du Dieu tout-puissant, pour l'extirpation du schisme, pour l'union et la réforme de l'Église de Dieu dans son chef et dans ses membres, voulant procurer plus facilement, plus sûrement, plus librement l'union et la réforme de l'Église de Dieu, arrête, définit, décrète et déclare ce qui suit : il déclare d'abord que, légitimement rassemblé dans le Saint-Esprit, formant un con-

---

tous les Grecs, soupçonnant que l'on voulait par cette formule consacrer les théories scolastiques, la repoussèrent énergiquement. Le pape céda.

1. *Defensio*, 6, 11.
2. *Defensio*, 5. 4 et suiv.
3. *Defensio*, 5. 2.

cile général et représentant l'Église catholique, il tient immédiatement du Christ sa puissance à laquelle tout homme de quelque condition, de quelque dignité qu'il soit, *même papale,* est tenu d'obéir en ce qui concerne la foi, l'extirpation du dit schisme et la réforme de la dite Église dans son chef et dans ses membres. Il déclare ensuite que quiconque refusera d'obéir aux décrets... de ce saint synode *ou de tout autre concile général* légitimement rassemblé, de quelque condition et dignité qu'il soit, *même papale...* sera puni comme il le mérite... »

Voilà comment s'était exprimé le concile. Voilà le langage que l'illustre défenseur de la supériorité du pape sur les conciles voulait resteindre à l'époque du schisme. Bossuet repoussa cette interprétation avec une vigueur voisine de la violence. « Bellarmin, dit-il, qui est presque l'unique autorité des adversaires, prétend que le décret de Constance soumet aux conciles le pape douteux, c'est-à-dire quelqu'un qui n'est plus pape. Il y a dans cette assertion une absurdité manifeste. Voit-on un concile qui déclare que lui et tous les conciles ont reçu immédiatement du Christ l'autorité sur le pape, et cela pour aboutir à mettre les conciles au-dessus de quelqu'un qui n'est pas pape? Il n'y a rien de plus absurde. D'ailleurs j'ai déjà noté que le cas d'un pape douteux qui, par conséquent, n'est plus pape... est très rare, puisqu'il s'est présenté une fois seulement depuis Notre-Seigneur. Ceci posé, voici mon raisonnement : Le concile de Constance n'a jamais employé des expressions très générales et très larges pour les appliquer à des cas extrêmement rares. Or, les formules *quicumque, quacumque dignitate, cuicumque concilio* dont s'est ici servi le concile, sont on ne peut plus générales. Le concile de Constance ne les a donc pas restreintes à un cas qui ne s'est présenté qu'une fois dans l'histoire [1]. »

Toutefois les Pères de Constance avaient condamné une proposition de Wiclef déclarant qu'il n'était pas nécessaire au salut de croire que l'Église romaine est au-dessus des autres églises. Ils avaient de plus enseigné que le pape a l'autorité

---

1. *Defensio*, 5. 11.

suprême dans l'Église. Et des disciples de Bellarmin croyaient voir dans ces deux actes la preuve que le concile de Constance était de leur côté. Bossuet, pour les tirer de leur illusion, expliqua que le concile avait attribué au pape l'autorité suprême *dans* l'Église (*in Ecclesia Dei*) et non *sur* l'Église. Il fit surtout observer que l'arrêt porté contre la proposition de Wiclef était conçu en ces termes : « C'est une erreur si, par église romaine, il entend l'Église universelle ou un concile général, ou encore s'il entendait refuser au souverain pontife l'autorité sur les églises particulières. » Et il ajouta : « Voyez avec quelle circonspection les Pères de Constance et Martin V ont parlé ! Voyez comment ils ont soumis au souverain pontife, non pas l'Église universelle, mais les églises particulières [1] ! »

Quand le premier argument de l'école de Bellarmin lui parut suffisamment exécuté, Bossuet passa à l'autre moyen de défense pour l'exécuter à son tour. On prétend, dit-il en substance, que le décret de Constance a été condamné par les conciles de Florence et de Latran. Si l'on entend parler d'une condamnation proprement dite, on se trompe ; pareille condamnation n'existe pas. Si l'on veut dire que ces deux dernières assemblées ont promulgué des décrets contraires au décret de Constance, on donne le fâcheux exemple d'opposer les conciles les uns aux autres. Pour nous, nous rejetons de tout notre cœur cette opposition. Si cependant nous devions admettre une opposition, ce ne serait qu'en sacrifiant les conciles de Florence et de Latran. Ces deux dernières assemblées, avec le chiffre très réduit de leurs évêques, font bien maigre figure auprès du concile de Constance où, de l'aveu de Bellarmin, il y eut près de mille Pères et plus de trois cents évêques [2].

On objecte encore qu'au moment où fut promulgué le décret en litige, le concile de Constance représentait seulement le tiers de l'Église. C'est faux. Sans doute, l'obédience de Jean XXIII y était seule représentée ; mais cette obédience comprenait tous les

---

1. *Defensio*, 5. 15 : « En quam diligenter Constantienses Patres et Martinus V locuti sunt : en ut *ecclesias particulares*, non totam ipsam Ecclesiam catholicam uno ore aliquid decernentem, pontifici submiserint ! »
2. *Defensio*, 5. 20.

royaumes de l'Europe, moins l'Espagne, l'Écosse et la province italienne d'Apulie. Elle représentait donc vraiment l'Église catholique. D'ailleurs les partisans des deux concurrents de Jean XXIII avaient été convoqués. Il n'eût tenu qu'à eux de prendre part aux travaux du concile [1].

On tire de l'absence de Jean XXIII une autre difficulté. Jean XXIII s'enfuit avant la quatrième session. D'accord. Mais cette fuite honteuse pouvait-elle enlever au concile son autorité? Du reste, à peine sorti, le pape fit savoir par lettre qu'il était parti uniquement pour raisons de santé et qu'il serait fidèle à ses engagements [2].

Enfin on épilogue sur le mot de Martin V déclarant qu'il s'était borné à confirmer les décrets touchant la foi et portés *conciliariter*. On oublie que, selon notre doctrine, les décisions conciliaires n'ont pas besoin de la confirmation pontificale et que les papes, quand ils confirment un concile œcuménique, ne font rien de plus que lorsqu'ils confirment les actes de leurs prédécesseurs. Ils donnent un témoignage d'adhésion et d'union, ils n'exercent pas un acte de juridiction. Que le pape ait confirmé ou non les décrets de Constance, il n'en résulte rien pour le concile qui n'a point demandé la confirmation pontificale parce qu'il n'en avait pas besoin [3]. Sous réserve de cette observation, on doit reconnaître que l'approbation donnée par Martin V aux actes du concile s'étend au décret publié dans les quatrième et cinquième sessions. Bellarmin prétend que ce décret n'a pas été promulgué *conciliariter*, c'est-à-dire, selon lui, avec la délibération que les conciles apportent à leurs décisions. Cette objection est une pure plaisanterie (*Bellarminus ludit*), d'abord parce que le décret relatif au pape a été l'objet d'un examen aussi sérieux que les autres décrets, ensuite parce qu'elle fausse la pensée de Martin V. En déclarant qu'il avait approuvé les décrets relatifs à la foi portés *conciliariter*, ce pape a entendu désigner les décisions prises dans les sessions générales, par opposition aux travaux des

1. *Defensio*, 5. 21.
2. *Defensio*, 5. 21.
3. *Defensio*, 5. 28.

congrégations particulières. S'il avait eu une autre pensée. il aurait détourné l'expression *conciliariter* de son seul sens usuel, et cette hypothèse est absolument invraisemblable. Or le décret relatif à la supériorité du concile sur le pape a été arrêté dans deux sessions générales. Il est donc du nombre de ceux que Martin V a approuvés. D'autres disent que ce pape a réservé son approbation aux décisions prises postérieurement à la réunion des trois obédiences, et qu'il a destiné le mot *conciliariter* à exprimer cette intention. Ils oublient que les décrets portés contre Wiclef, Huss et Jean Petit sont antérieurs à la réunion des obédiences [1].

La controverse gallicane se poursuivit jusqu'au concile du Vatican. La Luzerne et Maret [2] prirent en mains la cause des conciles. Orsi [3], Ballérini [4] et Muzzarelli [5] défendirent les droits du saint-siège. Mais, de part et d'autre, on se borna à reproduire les arguments que nous venons de lire. On peut dire que la question des rapports du pape et des conciles en est restée au point où l'avaient amenée, d'une part, Bellarmin, d'autre part, Noël Alexandre et Bossuet. Exceptons pourtant le problème relatif au canon de Florence. Quand on apprit que le concile du Vatican aurait pour mission de proclamer la suprématie absolue du pape, Doellinger étudia à nouveau le célèbre texte en mettant à profit les renseignements fournis par Launoi et il arriva aux conclusions suivantes [6] : Au concile de Florence, les Grecs acceptèrent une formule qui attribuait la primauté au pape « dans la mesure indiquée par les actes des conciles œcuméniques aussi bien que par les canons ». Comme ils ne connaissaient d'autres canons que ceux des sept premiers conciles qui se bornaient à donner au pape un droit de préséance sur les autres patriarches, ils crurent que la formule signée par eux présentait simplement le pape comme

1. *Defensio*, 5. 29.
2. *Du concile général et de la paix religieuse*, Paris, 1869, 2 vol.
3. *De romani pontificis auctoritate*, lib. 7. 4.
4. *De potestate ecclesiastica summorum pontificum et conciliorum* dans le *Cursus* de Migne, 3. 1267.
5. *De auctoritate romani pontificis in conciliis generalibus*; Gand, sans date, 2 vol.
6. *La Papauté*, trad. fr. Paris, 1904, p. 150.

le premier des patriarches. Les Latins au contraire, dont l'esprit était rempli des Fausses Décrétales, avaient en vue les documents apocryphes de cette collection où la supériorité du pape sur les conciles était attestée. Grecs et Latins mettaient donc des idées différentes sous la même formule. Car la formule était primitivement une, ou plus exactement, à l'expression grecque καθ' ὃν τρόπον correspondait l'expression latine *quemadmodum* ET, qui donnait exactement le même sens. Il en fut ainsi jusqu'à l'édition romaine d'Abraham de Crète où *quemadmodum* ET fut remplacé par *quemadmodum* ETIAM. Grâce à cette transformation de ET en ETIAM, les anciens conciles et canons reçurent une nouvelle mission. Tandis que primitivement ils intervenaient dans le décret pour préciser la mesure et la limite de la primauté pontificale, ils ne furent plus destinés qu'à confirmer l'existence de la primauté. Le concile avait dit : Le pontife romain possède la primauté dans les limites, tracées par les anciens canons. On lui fit dire : Le pontife romain possède la primauté, ainsi que l'attestent les anciens canons.

L'hypothèse d'une substitution de ETIAM à ET s'autorisait du secrétaire d'Eugène IV, Flavio Biondo, de Viger, de Fischer, d'Eckius et de Pighi qui, dans leurs écrits, ont rapporté le décret avec la formule *quemadmodum et*. En revanche, elle avait contre elle les exemplaires mêmes du décret dans lesquels on lit *quemadmodum etiam*. Doellinger, qui n'ignorait pas cet état de choses, affirma qu'aucun des exemplaires actuels n'est original, que tous sont des copies et des copies altérées. C'est ici qu'on lui livra bataille. Cecconi déclara qu'un des originaux existait encore à Florence, ainsi que cinq autres exemplaires authentiques[1]. La *Civilta cattolica*, de son côté, signala à la Bibliothèque vaticane la présence d'un autre exemplaire original[2]. On expliqua en même temps que la formule *quemadmodum* ET, employée par le secrétaire d'Eugène IV et quelques vieux auteurs, était, dans leur pensée, une simple abréviation de *quemadmodum* ETIAM. Doellinger fut généralement considéré comme vaincu.

---

1. *Armonia*, 1er févr. 1870.
2. Voir *la Papauté*, tr. fr., note 192, p. 355.

ARTICLE II. — LA CONVOCATION, LA PRÉSIDENCE ET LA CONFIRMATION DES CONCILES GÉNÉRAUX.

Protestants et gallicans s'appliquèrent à chercher dans l'histoire des conciles généraux, dans les détails de leur tenue, des armes contre la primauté du pape ou du moins contre sa supériorité sur les conciles. Les théologiens attachés à Rome préférèrent souvent traiter la question de la célébration des conciles par la méthode déductive et la rattacher comme un corollaire au principe de la primauté absolue du souverain pontife. Cependant ils ne dédaignèrent pas de descendre sur le terrain de l'histoire pour y chercher une contre-épreuve de leur doctrine et surtout pour y terrasser les adversaires.

1. Convocation.

Au livre IV de sa *Hierarchia ecclesiastica*, Pighi prouva que le pape a seul le droit de convoquer les conciles généraux. Il établit ce droit sur un canon des apôtres attesté par le pape Marcel ainsi que par le pape Jules et renouvelé par le concile de Nicée. « Le glorieux martyr et pontife Marcel, dit-il, fait mention de ce décret apostolique dans sa lettre aux Antiochiens où il déclare :... Les mêmes apôtres ont décidé, sous l'inspiration du Seigneur, qu'aucun synode n'aurait lieu sans l'autorité du siège apostolique... Jules dit de même : Les apôtres et leurs successeurs ont arrêté depuis longtemps qu'aucun concile ne devait être célébré en dehors du pontife romain. » Pighi rapporta aussi une lettre du pape Pélage II, dans laquelle on lisait que le siège apostolique a seul le droit de convoquer les conciles généraux. Toutefois, le docte apologiste reconnut que les princes chrétiens avaient peut-être, parfois, convoqué des conciles, sans attendre l'ordre et l'autorisation du saint-siège et il mit cette conduite sur le compte d'un zèle louable, mais non selon la science [1].

1. *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, 6, 8 et 9, p. 297 à 299 (Cologne, 1558).

Cependant, sans se laisser arrêter par la dissertation de Pighi, les protestants, notamment les *Centuriateurs*, exploitèrent à leur profit l'histoire de la convocation des conciles généraux. Appuyés sur les textes de Rufin, de Théodoret, d'Evagre et de saint Léon, ils enseignèrent que les empereurs avaient eu seuls part à la convocation des grandes assemblées de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine. Et ils conclurent que, dans les premiers siècles, le droit de réunir les conciles généraux appartenait aux empereurs. Ils confirmèrent leur assertion par ce mot de saint Jérôme à qui on objectait un concile : « Dites-moi donc quel est l'empereur qui a convoqué ce concile! [1] » Il fallait leur opposer une réponse. Bellarmin se présenta. Voici sa dissertation, dans laquelle on remarquera sans peine des emprunts à Pighi :

Que le droit de convoquer les conciles généraux appartienne aux souverains pontifes et non aux empereurs, c'est ce que prouve d'abord la sainte Écriture. En effet, un concile ne peut être légitime s'il n'est rassemblé au nom du Christ, selon ce texte de saint Matthieu : *Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum*. Or, pour être assemblé au nom du Christ, il faut être assemblé par l'autorité du Christ,

1. *Centur.* 4, cap. 7; CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, 4, VII, 9, dit : « Quant est d'assembler des conciles, c'estoit l'office de chacun métropolitain de faire tenir les synodes en leurs provinces une fois ou deux l'an, selon qu'il estoit ordonné. En cela l'évesque de Rome n'avoit que voir. Le concile universel ne se dénonçoit que par l'empereur et les évesques y estoient appelés par son autorité seulement. Car si quelqu'un des évesques eust attenté cela, non seulement il n'eust pas esté obey des autres qui estoient hors de sa province, mais il s'en fut incontinent ensuyvi quelque esclandre. L'empereur doncques dénonçoit à tous qu'ils convinssent. Socrates historien raconte bien que Jules évesque romain se plaignoit de ceux de l'Orient, de ce qu'ils ne l'avoient point appelé au concile d'Antioche, allégant qu'il estoit défendu par les canons de rien ordonner sans en avoir communiqué à l'évesque de Rome; mais qui est-ce qui ne voit que cela se doit prendre des décrets qui appartiennent à l'Église universelle? Or ce n'est de merveille si on faisoit cet honneur tant à l'ancienneté et noblesse de la ville qu'à la dignité de l'Église, de constituer qu'il ne se fist aucun décret universel touchant la doctrine chrestienne, en l'absence de l'évesque de Rome, moyennant qu'il ne refusast point d'y assister. Mais de quoi sert cela pour fonder une domination universelle? Car nous ne savons pas que l'évesque romain ait esté un des principaux... »

c'est-à-dire par celui qui a reçu du Christ cette autorité... car, dans l'Écriture, l'expression « in nomine » signifie presque toujours « par l'autorité... ». Or, quand le Christ monta au ciel, il ne confia pas son Église à Tibère alors régnant. Il la confia à saint Pierre. Donc ceux que réunit le successeur de saint Pierre, ce sont ceux-là qui sont réunis au nom du Christ, et non ceux que réunit le successeur de Tibère.

Une quatrième preuve est tirée d'un très ancien canon qui défend de rassembler des conciles en dehors du pontife romain. Ce canon nous est présenté comme étant d'origine apostolique par le pape Marcel, dans sa lettre aux évêques de la province d'Antioche. Il a été renouvelé par le concile de Nicée, ainsi que l'attestent le synode d'Alexandrie et le pape Jules. Si donc il est défendu de célébrer des conciles en dehors du pontife romain, il en résulte que c'est surtout à ce pontife de convoquer les conciles.

Une cinquième preuve est tirée du concile de Chalcédoine, où Dioscore reçut défense de prendre rang parmi les évêques, parce qu'il avait osé tenir un concile sans l'autorité du siège apostolique, « ce qui, dit le concile, n'a jamais été permis et n'a jamais eu lieu ». Nous trouvons un fait semblable au septième concile général, qui annula un concile de Constantinople parce qu'il avait été rassemblé par l'empereur sans le consentement du pontife romain.

Une sixième preuve est tirée du concile romain tenu sous le pape Symmaque. Le roi Théodoric ayant déclaré devant les évêques rassemblés qu'il avait convoqué ce concile pour juger le pape Symmaque, tous les évêques répondirent que c'était au pape et non au roi de convoquer un concile, même quand le pape était accusé. Le roi dit qu'il avait obtenu le consentement du pape. Les évêques ne cessèrent de protester qu'au moment où le roi lut une lettre du pontife qui confirmait son assertion.

Les anciens pontifes fournissent une septième preuve. Le pape Léon écrit à Turibe : « Nous avons envoyé des lettres à nos frères et coévêques, et nous les avons convoqués à un concile général. » Pélage II écrit aux Orientaux : « Le droit de convoquer les conciles généraux a été confié au siège aposto-

lique, par le privilège singulier du bienheureux Pierre. » Avant Pélage et Léon, Sixte III avait dit aux Orientaux : « L'auguste Valentinien a convoqué le synode par notre autorité. » Adrien II dit à l'empereur Basile, dans une lettre lue au huitième concile : « Nous voulons que votre piété convoque un concile nombreux à Constantinople. » Ajoutons le témoignage de l'empereur Valentinien qui, prié par les évêques de les autoriser à célébrer un concile, leur fit la réponse suivante mentionnée par Socrate : « Ce n'est pas à moi, qui suis du peuple, de scruter ces problèmes. Que les évêques se rassemblent où ils veulent. »

Après avoir développé sa thèse, Bellarmin passe aux objections pour les résoudre [1]. En ce qui concerne le concile de Nicée, dit-il, nous lisons dans les actes du sixième concile que Constantin et Sylvestre ont réuni le grand concile de Nicée. De plus, Damase écrit dans le *Pontifical* que le concile de Nicée fut tenu avec le consentement de Sylvestre. Et Rufin raconte, au dixième livre de son *Histoire*, que Constantin rassembla le concile : « ex sententia sacerdotum ». — Quant au premier concile de Constantinople, Théodoret nous apprend que l'empereur Théodose ne le convoqua pas, mais qu'il se borna à transmettre aux évêques les lettres d'indiction du pape Damase. Nous avons sur ce sujet l'attestation précise des évêques du susdit concile dans leur lettre au pape. — Le concile d'Éphèse fut convoqué, selon la *Chronique* de Prosper, par les soins de Cyrille et par l'autorité du pape Célestin. Du reste, Evagre, la lettre de Célestin à Cyrille et Photius nous apprennent que Cyrille se rendit au concile d'Éphèse comme délégué du siège apostolique, ce qui prouve que ce concile ne fut pas rassemblé sans le consentement du pontife. — Pour ce qui est du concile de Chalcédoine, nous avons une lettre de l'empereur Marcien au pape saint Léon, dans laquelle l'empereur, étant sur le point de convoquer le concile, prie le pontife de s'y rendre et de faire le concile, ou, s'il ne peut venir, de faire connaître ses intentions par lettre. Il termine en annonçant qu'il va convoquer les évêques dans un lieu déterminé, « afin,

---

1. *De conciliis et Ecclesia militante*, I. 12.

dit-il, qu'ils prennent dans l'intérêt de la religion, les dispositions indiquées par Votre Sainteté selon les règles ecclésiastiques. » Nous avons aussi une lettre des évêques de la seconde Mésie à l'empereur Léon, où ils lui disent que « beaucoup de saints évêques se sont réunis à Chalcédoine par l'ordre du pontife romain Léon qui est vraiment le chef des évêques ». — Enfin le pape Gélase dit dans sa *Lettre aux évêques de Dardanie*, que « le siège apostolique a seul décrété par son autorité la convocation du concile de Chalcédoine [1] ».

On le voit, Bellarmin fait face à tous les assauts qu'on lui livre, de quelque côté qu'ils viennent, et en dépit des textes qu'on a dressés devant lui, il arrive à la conclusion suivante [2]. « Les premiers conciles ont été convoqués par les empereurs, mais sur l'avis et avec le consentement du pape. »

Toutefois cette conclusion elle-même ne soulève-t-elle pas des difficultés? Les empereurs ont convoqué les premiers conciles. Sans doute ils se sont mis préalablement d'accord avec les papes et ils n'ont agi qu'avec leur consentement. Mais enfin la convocation a été leur œuvre. Était-ce bien ce résultat que nous attendions, quand on nous disait que, seul, le pape a le droit de convoquer un concile général? Bellarmin qui ne se dissimule pas l'objection, se met immédiatement en devoir de l'écraser [3]. Il nous explique donc pourquoi les papes ont laissé, pendant de longs siècles, les empereurs prendre une part si considérable aux affaires de l'Église. Cela tient d'abord à ce qu'il y avait une vieille loi impériale qui interdisait les attroupements et les réunions sans l'autorisation de l'empereur. Il fallait bien en tenir compte. De plus, les conciles ne pouvaient se tenir que dans une ville de l'empire. Or, on ne peut évidemment se rassembler quelque part sans l'autorisation du maître de l'endroit. « Aujourd'hui encore, dit Bellarmin, si un concile se tenait en dehors de l'état pontifical, soit en France, soit en Espagne, soit en Allemagne, on demanderait sans nul doute l'autorisation du maître de la ville ou de la province. » — Ajou-

1. *De concil. et Eccl.*, I. 13.
2. *De concil. et Eccl.*, I. 13 : « Habemus ergo prima illa concilia ab imperatoribus indicta fuisse, sed ex pontificum sententia et consensu ».
3. *De concil. et Eccl.*, I. 13.

tons à cela que l'empereur prenait à sa charge les dépenses occasionnées par le concile. — Enfin, dans ces temps reculés, le pape, tout en réclamant la suprématie dans l'ordre spirituel, se soumettait à l'empereur dans l'ordre temporel. « Sans doute il n'était tenu qu'à demander à l'empereur son aide ou son autorisation pour la convocation d'un concile. Mais comme il reconnaissait en lui son maître temporel, il le suppliait de convoquer les conciles [1]. »

Bellarmin se rend compte que ces explications, la dernière surtout, font disparaître les plus graves difficultés. Aussi c'est à elles qu'il renvoie ceux qui sont embarrassés soit par le texte de saint Jérôme : « *Dic quis imperator hanc synodum jusserit convocari*, soit par une lettre de saint Léon suppliant l'empereur Marcien de rassembler un concile en Italie.

La thèse de Bellarmin fut utilisée par Baronius [2], qui l'enrichit de quelques considérations accessoires et y fit entrer les quatre conciles œcuméniques postérieurs à Chalcédoine. Nous la retrouvons, avec les additions de Baronius, dans la *Réplique* du cardinal du Perron [3]. Il va sans dire que les adversaires ne gardèrent pas le silence. Dès les premières années du dix-septième siècle, Marc-Antoine consacra plus de trente pages de

---

1. *De concil. et Eccl.*, I. 13 : « Quarta ratio est quia eo tempore pontifex, etsi in spiritualibus esset caput omnium etiam imperatorum, tamen in temporalibus subjiciebat se imperatoribus et ideo non poterat invito imperatore aliquid agere... Et quum tantum debuisset petere ab imperatore auxilium ad convocandam synodum, vel ut permitteret synodum convocare, tamen quia dominum suum temporalem eum agnoscebat, supplicabat ut juberet convocari synodum. »

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 325. 20 : 381. 19; 430. 63 : 451.

3. Du Perron, *Réplique à la response du roy de la Grand Bretagne*, liv. I, ch. 42, p. 316 (Paris, 1620). Du Perron répond à Calvin qui attribue aux empereurs la convocation des conciles : « Or cela d'où l'infère-t-il? De ce que les conciles portoient sur le front la convocation des empereurs. Belle et subtile logique! Comme si c'eust esté chose incompatible que les empereurs convoquassent les conciles pour le regard de l'autorité temporelle afin de les rendre obligatoires au tribunal séculier... » Selon lui, il y avait « deux convocations, l'une ecclésiastique pour les rendre obligatoires en conscience et spirituellement, et l'autre politique pour les rendre exécutoires par le bras séculier et temporellement ». Puis il donne les preuves de l'intervention des papes dans la convocation des premiers conciles. Il utilise Bellarmin pour les quatre premiers conciles.

sa *République ecclésiastique* [1] à réfuter l'auteur des *Annales* et surtout l'auteur des *Controverses.*

Il commença par rapporter les textes d'Eusèbe, de Rufin et de Sozomène qui attribuaient à Constantin la convocation du concile de Nicée. Il ajouta que le mot de Rufin « ex sacerdotum sententia », prouvait bien que Constantin avait tenu à prendre l'avis de certains évêques avant de donner suite à son projet de concile, mais qu'il ne prouvait pas autre chose. Puis il continua : « Pour pouvoir attribuer la convocation du concile de Nicée à Sylvestre, Bellarmin est allé pêcher dans les actes du sixième concile une phrase où le nom de Sylvestre est associé à celui de Constantin. Qu'il se rappelle donc sa dissertation sur Honorius. Il y disait que les actes du sixième concile où Honorius est traité d'hérétique ont été interpolés par un ennemi de l'Église romaine ou que, en tout cas, le concile s'est trompé! Pourquoi les amis de l'Église romaine n'auraient-ils pas, eux aussi, fait une interpolation? Pourquoi le sixième concile qui a pu, par ignorance, dire anathème à Honorius, n'aurait-il pas pu, par ignorance de l'histoire, associer le nom de Sylvestre au nom de Constantin? Le fait est que, dans la même session, nous le prenons en flagrant délit d'erreur sur une question analogue. Il dit que le cinquième concile a été rassemblé par Justinien et Vigile. Or le pape Vigile n'a eu aucune part à la convocation de ce concile. Bref, ou bien les actes du sixième concile ont été interpolés, ou bien les évêques qui l'ont tenu ont été dans une grande ignorance de l'histoire. Bellarmin se réfère aussi au *Pontifical* de Damase. Mais ce livre, à supposer qu'il ait quelque valeur historique, dit simplement que Sylvestre donna son adhésion ou, si l'on veut, son approbation, au projet de Constantin. Il n'en reste pas moins que c'est Constantin qui a convoqué le concile. »

De là, Dominis passa aux quatre raisons alléguées par Bellarmin pour expliquer la part prise par les empereurs dans la convocation des premiers conciles, et il en fit la critique. Selon lui, les trois premières raisons justifiaient une demande d'autorisation à l'empereur, mais rien de plus. Bellarmin en exagé-

1. *De republica ecclesiastica*, 6. 5, n. 5, t. 2, p. 582 et suiv.

rait donc la portée, en leur demandant d'expliquer pourquoi les empereurs avaient convoqué les conciles. La quatrième raison inspira à Marc-Antoine les réflexions suivantes [1] : « Ou bien je ne comprends pas Bellarmin, ou bien il subordonne les pontifes aux empereurs, même dans un domaine où, selon lui, la subordination est impossible. Je constate avec plaisir que Bellarmin est amené malgré lui à subordonner les pontifes romains eux-mêmes à l'empereur dans l'ordre temporel... Ce que je ne comprends pas, c'est que cette subordination dans les affaires temporelles empêche des évêques de réunir des conciles pour des affaires ecclésiastiques et spirituelles et les met à ce sujet dans la dépendance de l'empereur... »

Après cette digression, Marc-Antoine revint aux autres conciles [2]. Pour chacun d'eux il cita les textes qui mettaient sa convocation sur le compte de l'empereur et, en même temps, il essaya de résoudre les objections opposées à sa thèse. Pour prouver que le premier concile œcuménique de Constantinople était dû au pape Damase, Bellarmin s'était appuyé sur une lettre adressée à ce pontife par les évêques du susdit concile. « Bellarmin, répliqua Marc, commet ici plusieurs erreurs. Il en commet une première en attribuant la lettre en question au concile œcuménique de 381. Cette lettre a été écrite par le concile qui fut tenu l'année suivante à Constantinople... Il commet une seconde erreur quand il dit que cette lettre était adressée à Damase et que Damase demanda à l'empereur de convoquer un concile à Constantinople. La lettre était adressée, non pas à Damase seulement, mais à tout le concile qui se tenait alors à Rome où des lettres impériales l'avaient convoqué... Et ce ne fut pas Damase seulement, mais tout ce concile qui invita par l'intermédiaire des lettres impériales les évêques orientaux à se réunir à lui... Il se trompe encore quand il fait dire aux évêques d'Orient qu'ils se sont réunis à Constantinople pour obéir à l'ordre intimé par la lettre romaine... Cette lettre contenait, non pas un ordre, mais une simple invitation et une invitation, non pas à se rendre au concile de Constan-

1. *De republica ecclesiastica*, 6. 5, n. 19.
2. *De republica ecclesiastica*, 6. 5, n. 23. 24. 32.

tinople, mais à venir s'adjoindre au concile de Rome... »

Arrivé au concile d'Éphèse, Marc rapporta tout au long la lettre par laquelle l'empereur Théodose II donnait ordre aux métropolitains de se rendre à Éphèse avec quelques-uns de leurs suffragants, dans les temps de la Pentecôte [1]. Puis, prenant à partie Bellarmin et Baronius : « Dans cette lettre impériale, dit-il, il n'est fait mention ni de Cyrille ni de Célestin... Prétendre que Célestin a convoqué le concile parce qu'il a établi Cyrille son délégué, c'est raisonner d'une manière frivole... Pourquoi Théodose ne mentionne-t-il pas Célestin dans sa lettre d'indiction? Pourquoi ne dit-il pas qu'il convoque le concile sur l'ordre de Célestin? [2] » Marc conclut que le pape n'avait eu aucune part dans la convocation du troisième concile. Et, pour confirmer son assertion, il cita la lettre écrite au pape par les Pères du concile, lettre dans laquelle les évêques déclaraient s'être rassemblés pour obéir à l'empereur.

Quant à sa dissertation sur le concile de Chalcédoine, elle commença par des extraits d'une lettre du pape Léon à l'empereur pour le supplier de rassembler un concile en Italie [3]. Vint ensuite la lettre d'indiction de l'empereur qui convoquait les évêques non pas en Italie, mais en Orient. Diverses autres lettres furent également transcrites, entre autres celle que Marcien écrivit à saint Léon pour l'inviter à venir au concile. Cette dernière suggéra à Dominis les observations suivantes : « Léon est prié de venir au concile; il n'est pas prié de convo-

---

1. Voici un extrait de cette lettre (Harduin, 1. 1343) : « Souvent déjà nous avons cru qu'il était nécessaire de réunir les évêques en un concile. Jusqu'ici néanmoins nous avons différé, pour ne pas les molester. Mais le bien de la religion et de l'État réclame aujourd'hui ce concile. Donc, pour empêcher le malaise de grandir, votre piété aura soin, avec l'aide de Dieu, de se trouver à Éphèse vers le jour de la Pentecôte. Elle amènera avec elle ceux des évêques de sa province dont elle jugera la présence utile. »

2. *De republica ecclesiastica*, 6. 5. 44, p. 595.

3. *Ep.* 54, M. 54. 855 : « Il convient au prince chrétien de veiller à l'intégrité de la foi catholique, et je prie sans relâche la divine miséricorde d'inspirer à votre cœur ce qui est conforme à la vérité... Si votre piété daigne donc faire bon accueil à notre requête suppliante (*suggestioni ac supplicationi nostrae*); si vous donnez des ordres pour qu'il se tienne un concile épiscopal *en Italie*, les scandales, Dieu aidant, seront bientôt arrêtés... »

quer le concile. Marcien l'invite à venir et à « faire » le concile, c'est-à-dire à y assister et à y traiter les questions de foi selon les règles ecclésiastiques. C'est ainsi que Léon lui-même déclare avoir compris la lettre. Bellarmin a équivoqué en identifiant « faire le concile », avec « convoquer le concile ». Comment Marcien pouvait-il demander à Léon de venir pour convoquer un concile, alors qu'il était en train de lancer lui-même sa lettre d'indiction? De plus, je ne sais avec quelle bonne foi Bellarmin fait dire à Marcien que si Léon ne peut pas venir, il doit donner ses ordres par lettre. Ceci, Bellarmin l'ajoute de son propre fonds. Marcien dit simplement à Léon de faire savoir par lettre s'il ne peut pas venir... » Avant de quitter le concile de Chalcédoine, Marc[1] reprocha encore à Bellarmin d'avoir tronqué le texte des évêques de Mésie qui n'avaient pas dit seulement : « par les ordres du pontife romain Léon chef des évêques », mais « par les ordres de Léon... et du patriarche Anatole ». Il ajouta que Gélase dont Bellarmin invoquait l'autorité, avait idéalisé l'histoire, que son texte, contredit par les déclarations de saint Léon, ne pouvait être pris au sérieux et que d'ailleurs Bellarmin en exagérait la portée.

Bellarmin ne s'étant préoccupé que des quatre premiers conciles œcuméniques, l'archevêque de Spalatro, étendant sa ligne d'attaque, entreprit de démontrer que les quatre conciles œcuméniques suivants ainsi que de nombreux synodes provinciaux ou nationaux du moyen âge avaient été convoqués par les empereurs ou les rois. Puis, s'apercevant que certains arguments de Baronius et de Bellarmin étaient encore debout, il se mit à les renverser[2].

« Bellarmin, dit-il, objecte qu'un concile ne saurait être légitime, s'il n'est réuni au nom du Christ et que, pour remplir cette condition, il doit être convoqué par celui qui a reçu du Sauveur l'autorité, lequel ne peut être que le pape. Ceci est faux... Le second concile général se réunit à Constantinople absolument en dehors du pape... Pourtant ce concile jouit dans l'Église d'une autorité que l'on a comparée à celle de l'Évan-

1. *De republica ecclesiastica*, 6. 5. 55 et suiv.
2. *De republica ecclesiastica*, 6. 5, n. 93 à 103, p. 611 et suiv.

gile. En revanche, le second concile d'Ephèse fut convoqué légitimement; il eut même l'assentiment du pape auquel Bellarmin tient tant, puisque des légats pontificaux y assistèrent. Pourtant l'histoire l'a qualifié de « Brigandage »... et il est flétri comme hérétique... Bellarmin allègue un canon ecclésiastique qui défend de rassembler des conciles en dehors du pape... Ce canon, quelle que soit sa valeur, ne traite pas de la convocation des conciles; il dit seulement que l'on ne doit pas faire de concile général sans y appeler le pontife romain... Le pape Jules, dans la bouche duquel il est mis par les historiens Socrate et Sozomène, se borne à dire que, d'après l'usage, l'Église orientale consulte l'Église occidentale dans les affaires importantes... Gratien a introduit dans sa collection un canon analogue qu'il a mis sur le compte du pape Marcel, mais ce canon est apocryphe... Bellarmin objecte encore que le concile de Chalcédoine reprocha à Dioscore d'avoir convoqué un concile à l'insu du pontife romain... Mais d'abord ce reproche, qu'il dit avoir été fait par le concile de Chalcédoine, fut articulé par les légats du pape qui, en cherchant à grandir leur maître, firent ce que font tous les valets. De plus, Dioscore ne fut pas accusé d'avoir convoqué le concile d'Ephèse (il ne fut pour rien dans la convocation), mais de l'avoir présidé. De même le septième concile reprocha au synode rassemblé par Constantin Copronyme de n'avoir pas eu le pontife romain pour coopérateur. En d'autres termes, il dit que ce synode ne pouvait être considéré comme universel, puisque le pontife romain n'y avait pas pris part. Bellarmin fait appel à la réponse des évêques du concile romain sous Théodoric... Je réponds que ce concile se composait seulement d'évêques italiens qui, voyant que l'évêque de Rome, leur patriarche, jouait déjà au monarque, s'efforçaient de rehausser son prestige... Bellarmin s'appuie sur la lettre du pape Léon à Turibe... Avec sa ruse ordinaire, il ne dit pas que Léon vise, non pas un concile œcuménique, mais un concile national d'Espagne et qu'il ne convoque pas ce concile, mais qu'il invite seulement les évêques espagnols à se rassembler où ils voudront pour discuter un problème posé par Turibe... Bellarmin s'appuie encore sur des lettres de Pélage II, de Sixte III, d'Adrien et de l'empereur Valentinien.

Je réponds que Pélage, pour écrire sa lettre, n'a pris conseil que des suggestions de l'orgueil... La lettre de Sixte III est apocryphe... Adrien est suspect et son autorité ne saurait contre-balancer celle des anciens pontifes qui ne parlaient pas ainsi... Quant à Valentinien, sa lettre nous prouve d'abord que les évêques n'osaient se rassembler en concile sans l'autorisation de l'empereur; elle nous apprend aussi qu'il permit aux évêques de se rassembler où ils voudraient, mais qu'il déclara vouloir rester en dehors de leurs controverses. »

Dans la thèse dont on vient de lire le résumé, Dominis ne faisait que reproduire les idées déjà émises par Calvin et les Centuriateurs. Mais il les appuyait sur une liste de témoignages qui n'avait jamais encore été dressée. Sa dissertation devait être presque le dernier mot de la théorie chère aux protestants et en général à tous les ennemis de la papauté. Un demi-siècle plus tard, Launoi écrivit huit lettres sur la convocation des conciles [1]. Il y mit sur pied de véritables armées de textes, et quand on a la patience d'assister à l'interminable défilé des témoins qu'il produit, on recueille çà et là certaines dépositions qui ne manquent pas d'intérêt. On apprend [2], par exemple, que le pape Célestin, dans sa lettre à Théodose II, présente lui-même le concile d'Éphèse comme convoqué par l'empereur (*huic synodo quam esse jussistis*). On apprend [3]

1. Au livre 6 des lettres : *Epist.* 6. 1 *ad Habertum Mommorium*, 6, 1 (sur la convocation du concile de Nicée); *Epist.* 6. 2 *ad Habertum Mommorium*, 6. 2 (sur la convocation du concile de Constantinople de 381); *Epist. ad Voellum*, 6. 3 (sur la convocation du concile d'Ephèse de 431); *Epist. ad Brayerum*, 6. 4 (sur la convocation du *brigandage* d'Ephèse et du concile de Chalcédoine); *Epist. ad Marollium*, 6. 5 (sur la convocation du cinquième concile); *Epist. ad Malatestam*, 6. 6 (sur la convocation du sixième concile); *Epist. ad Faium Spessaeum*, 6. 7 (sur la convocation du septième concile); *Epist. ad Sambovium*, 6. 8 (sur la convocation du huitième concile); *Epis. ad Bevilaquam*, 6. 12 (sur le canon rapporté par Socrate et Sozomène).

2. *Ep.* 6. 3. Extrait de la lettre de Célestin à Théodose : « Huic synodo quam esse jussistis, nostram praesentiam in his quos misimus exhibemus. »

3. *Ep.* 6. 5. Launoi expose longuement les raisons qui militent contre l'authenticité de la susdite lettre. On s'accorde aujourd'hui à la ranger parmi les Fausses Décrétales. Voici le texte en litige dont on a lu plus haut (p. 381) la traduction : « Generalium synodorum convocandi auctoritas apostolicae sedi beati Petri singulari privilegio tradita est ».

que le célèbre texte de Pélage II, devant lequel Marc-Antoine avait éprouvé un embarras mal dissimulé, est un produit des Fausses Décrétales. On apprend[1] que le texte scripturaire : *duo vel tres congregati in nomine meo* a été appliqué par les Pères à toutes les réunions chrétiennes et non aux conciles généraux. Mais ces rencontres sont peu nombreuses[2]. On peut dire que presque tous les documents de quelque importance apportés par Launoi se trouvent déjà chez Marc-Antoine, et que la thèse de la convocation des anciens conciles généraux en faveur auprès des adversaires de la papauté, a fait peu de progrès depuis l'apparition de la *République ecclésiastique*. Elle n'en a fait aucun depuis Launoi. Quand on lit les dissertations de Fébronius[3] et d'Eybel, on n'y trouve que des résumés superficiels des travaux accomplis dans les siècles antérieurs.

Les théologiens orthodoxes, au contraire, firent plusieurs retouches de détail à la dissertation de Bellarmin. Déjà, au dix-septième siècle, Lupus[4] reconnut que le concile de Constantinople avait été convoqué par les soins exclusifs de l'empereur Théodose et que le pape Damase n'avait eu aucune part à cette affaire. Le contemporain de Lupus, le jésuite Labbe[5]

1. 6. 1, au début.

2. Noter encore : 6. 1. Le texte de Rufin qui dit que Constantin convoqua le concile de Nicée *ex sacerdotum sententia*, doit être éclairé par le texte d'Epiphane, qui dit que l'empereur fit la convocation sur les instances de l'évêque d'Alexandrie, Alexandre; 6. 2, preuve de la confusion faite par Bellarmin du concile de 381 avec un autre concile tenu à Constantinople l'année suivante; 6. 3. Bellarmin a fait erreur en cherchant à prouver par Prosper que le concile d'Ephèse fut convoqué par l'autorité de Célestin. Dans sa *Chronique*, Prosper dit bien que l'hérésie de Nestorius fut repoussée par Cyrille et par Célestin, mais il tient ce langage dans l'année 428 où il n'est pas question du concile. Quand il parle du concile, il ne donne aucun détail sur sa convocation; *Ibid.* Bellarmin fait dire à tort à Evagre que Célestin convoqua le concile d'Ephèse. — On trouve aussi à glaner dans la lettre 6. 12 à Jacques Beauvais.

3. *De statu praesenti Ecclesiae*, 6. 2.

4. Lupus, *Synodorum generalium decreta et canones. In conc. Constantin.*, cap. 2. Toutefois (*In conc. Nic.*, cap. 2), il prouve par le témoignage du sixième concile que Sylvestre eut part à la convocation de Nicée. Il prouve (*In conc. Ephes.*, cap. 2) par l'autorité de Gélase que Célestin donna son consentement à la convocation d'Ephèse. Il croit aussi (*In conc. Chalc.*, ap. 1) au consentement de Léon à la convocation de Chalcédoine.

5. Voici sa note sur cette lettre, M. 72. 738 : « Neque hanc a subdolis

relégua parmi les Fausses Décrétales la prétendue lettre de Pélage II, d'où Bellarmin avait tiré la fameuse déclaration que nous avons vue. A la même époque, Noël Alexandre [1] consacra une de ses thèses à prouver que le concile d'Éphèse avait été rassemblé par Théodose II, sans entente préalable avec Célestin. Il essaya d'établir, dans une autre dissertation [2], que Marcien avait convoqué le concile de Chalcédoine de sa propre autorité, que saint Léon s'était borné à adhérer à l'acte impérial, et que l'on ne devait attacher aucune portée au texte de Gélase ainsi qu'à celui des évêques de Mésie, qui semblaient présenter cette histoire sous un autre jour. Au siècle dernier, Hefele déclara que Bellarmin avait fait usage de certains textes apocryphes et qu'il avait faussé le sens de certains autres. Il convint que Dioscore avait été accusé pour son attitude dans le brigandage d'Éphèse, et non au sujet de la convocation de cette assemblée. Il reconnut aussi que le grief articulé par les Pères du septième concile contre l'assemblée de 754 ne portait pas sur son mode de convocation. Enfin il ajouta que tous les textes apportés pour attribuer au pape Damase une part à la convocation du concile de Constantinople n'avaient aucune valeur [3].

Toutefois les retouches que l'on vient de mentionner ne rencontrèrent que des sympathies individuelles; aucune d'elles ne fit loi dans le monde théologique. La lettre de Pélage II fut alléguée par Noël Alexandre [4] comme une autorité, et, au siècle dernier, Hergenröether l'opposa encore à Döllinger. Hefele [5] crut pouvoir affirmer que le pape Célestin avait eu une part active à la convocation du concile d'Éphèse et que saint Léon n'avait pas été étranger à la convocation du concile de Chalcédoine. Plusieurs théologiens continuèrent même de rattacher à

Isidori mercibus fas est sejungere. Vera enim periit, in cujus locum haec confecta est, ut stylus aliaque docent ».

1. *In saec.* 5, dissert. 7.

2. *In saec.* 5, dissert. 11. Il reconnaît aussi (*In saec.* 4, dissert. 36) que le concile de Constantinople de 381 a été convoqué par l'empereur Théodose à l'insu du pape Damase.

3. *Histoire des conciles*, Introduction, § 3, t. I, p. 7

4. *In saec.* 4, dissert. 11.

5. *Histoire des conciles*, Introd., § 3, t. I, p. 10.

Damase le concile de Constantinople [1]. Tous d'ailleurs demeurèrent d'accord avec Bellarmin sur la question de Nicée. Tous admirent, sur le témoignage du sixième concile, que Constantin s'était entendu avec le pape Sylvestre pour convoquer le premier des conciles œcuméniques. En somme, l'interprétation historique de la convocation des anciens conciles généraux est restée, jusqu'à ces derniers temps, dans le monde théologique, à peu près ce que l'avait faite l'auteur des *Controverses*. On remarque seulement chez les modernes une tendance grandissante à placer la question sur le terrain des principes, à établir ce qui doit être, c'est-à-dire ce que réclame le dogme de la primauté du pape, et à traiter les faits comme de menus incidents qui ne sauraient prescrire contre le droit [2].

II. Présidence.

Nous retrouvons ici l'antagonisme que nous venons de rencontrer. D'un côté, on pose comme un fait historique que les premiers conciles œcuméniques ont été présidés par les légats des papes. De l'autre, on affirme que cette assertion est démentie par l'histoire. Comme toujours, c'est Bellarmin qui défend les droits de la papauté. En face de lui se tiennent d'abord Calvin [3] et les *Centuriateurs* que Bellarmin harcèle. Mais

---

1. Bianchi, *Della potesta e della politica della Chiesa*, tome 4, 2, cap. 3, 9, 1; Perrone, *De locis theologicis*, sect. 1, n. 660; Zaccaria, *l'Anti-Fébronius*, 4. 178.

2. Hurter, *Theologiae dogmaticae compendium*, 9e édit., 1. 418. Toutefois les conclusions des théologiens ont été combattues par Funk (*Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, 1. 39-86), qui n'attribue aucune part aux papes dans la convocation des huit premiers conciles.

3. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, 4, 7. 1 et 2 : « Jule (!) qui estoit alors evesque de Rome avoit envoyé au concile (de Nicée) deux vicaires pour y estre en son nom. Iceux furent assis au quatrième lieu. Je vous prie, si on eust recognu Jule pour chef de l'Église, ceux qui représentoient sa personne eussent-ils esté reculez jusqu'au quatrième lieu ?... Au concile d'Ephèse, il semble que Célestin qui alors estoit evesque romain usa d'une pratique oblique afin de pourvoir à la dignité de son siège, car... il requit Cyrille evesque d'Alexandrie, lequel autrement devoit présider, de tenir sa place. De quoi servoit un tel vicariat, sinon

nous voyons apparaître plus tard Launoi qui vient au secours des protestants et cherche à ensevelir Bellarmin sous une montagne de textes. Voici résumée la thèse qu'on lit dans les *Controverses* [1].

Les protestants prétendent que la présidence des anciens conciles généraux n'a presque jamais appartenu au pape, mais bien à l'empereur, à ses délégués ou au plus ancien des patriarches. Les catholiques enseignent que, seul, le pape a le droit de présider les conciles par lui ou par ses légats. Ils observent seulement que les papes n'ont jamais présidé par eux-mêmes les conciles d'Orient, en partie parce qu'il ne leur convenait pas de se déplacer, eux les chefs, pour s'adjoindre à leurs subordonnés, en partie parce que les empereurs, qui assistaient à tous ces conciles personnellement ou par des délégués, sans exercer la vraie présidence, occupaient néanmoins une place d'honneur qu'ils n'auraient pas voulu céder aux papes et que les papes auraient pourtant réclamée.

Ceci posé, le droit du pape à la présidence des conciles résulte du texte *Pasce oves meas* qui établit le successeur de Pierre pasteur des évêques et des princes eux-mêmes. Il résulte encore de ce fait que les évêques réunis en conciles ont donné aux souverains pontifes le titre de pères et se sont proclamés leurs fils. Du reste, l'histoire confirme cette assertion. Le concile de Nicée fut présidé, non par Constantin, mais par l'évêque Osius et par les prêtres Vitus et Vincent. C'est ce que nous savons par les souscriptions dans lesquelles ces trois noms occupent la première place, par Cédrénus et Photius, qui attribuent la présidence de Nicée aux légats du pape Sylvestre. et par Athanase qui présente Osius comme le chef du concile et l'auteur du symbole de Nicée. Or Osius, simple évêque,

---

afin que son nom peust tellement quellement entrer au premier siège?... Le concile de Chalcédoine vint après, auquel par le congé ou ordonnance de l'empereur, les ambassadeurs de l'Église romaine présidèrent. Mais Léon mesme confesse bien que cela se faisoit par un privilège extraordinaire. Car quand il le demande à Marcien empereur et à l'impératrice, il ne prétend pas qu'il lui soit deu, mais il allègue pour couverture que les evesques d'Orient qui avoient présidé au concile d'Ephèse (au brigandage) s'étoient là mal portez et y avoient abusé de leur puissance. »

1. *De conciliis et Ecclesia militante*, I. 19.

n'aurait pas eu le pas sur les patriarches, s'il n'avait représenté le pontife romain. Aussi lisons-nous dans une préface du concile de Sardique que Osius de Cordoue fut à Nicée le légat du pontife romain.

Le concile de Constantinople de 381 ne fut présidé ni par Damase ni par ses légats, mais par Nectaire, évêque de Constantinople. Cela tient à ce que le pape, qui avait fait les évêques orientaux se rassembler dans la ville impériale, voulait qu'ils se rendissent de là à Rome où il tenait lui-même un concile. Les évêques orientaux ne purent déférer aux vœux du pape et ils s'unirent de cœur, mais non physiquement, aux évêques d'Occident.

Le concile d'Éphèse ne fut pas présidé par l'empereur Théodose II, qui déclara au contraire que son représentant, le comte Candidien, devait rester étranger aux controverses théologiques et se consacrer uniquement à la défense du concile. Il fut présidé par saint Cyrille qui exerça cette fonction en qualité de légat du pape. C'est ce que nous apprennent Evagre, Photius et d'autres encore.

L'empereur Marcien assista à la première séance du concile de Chalcédoine et il y occupa la première place. Ses officiers assistèrent aux autres séances. Mais Marcien ainsi que ses officiers vinrent là pour veiller au maintien de l'ordre : ils ne présidèrent pas. La présidence fut exercée par les légats du pape Léon, qui toujours furent nommés les premiers, furent les premiers à parler, les premiers à souscrire, et qui aussi furent les premiers à prononcer contre Dioscore la sentence de condamnation.

Le cinquième concile fut célébré sous la présidence, non pas de Mennas, comme le dit faussement Calvin, mais d'Eutychius, le successeur de Mennas. Or Eutychius reconnut que le pape Vigile eût présidé de droit s'il avait voulu prendre part aux réunions du concile. Mais Vigile, qui pourtant était alors à Constantinople, se tint complètement à l'écart.

Le sixième concile eut pour présidents les légats du pape Agathon. L'empereur Constantin Pogonat qui assista aux séances, occupa bien la place d'honneur, mais n'exerça à aucun degré les fonctions de président. Le septième concile, tenu à

Nicée, fut présidé par les légats du pape Adrien I, et le huitième concile eut à sa tête les légats du pape Adrien II. Quant aux conciles postérieurs, il ne fait de doute pour personne qu'ils furent sous l'influence du souverain pontife. On voit donc que le droit du pape à la présidence des conciles est attesté par une tradition continue.

A cette thèse de Bellarmin, Launoi opposa la suivante au huitième livre de ses *Lettres*. Les Pères [1] ont dit que le texte *Pasce oves meas* avait été adressé dans la personne de Pierre à tous les évêques ou même à tous les chrétiens. Jamais ils n'y ont vu le droit du pape à la présidence des conciles. Bellarmin, en invoquant ici ce texte, a donc violé la règle du concile de Trente qui prescrit de conserver l'exégèse traditionnelle. Quant à son interprétation de l'histoire, elle n'est pas plus exacte que son interprétation de l'Écriture.

C'est dans Gélase de Cyzique que l'évêque de Cordoue Osius est, pour la première fois, associé, en qualité de légat du pape Sylvestre, aux prêtres Vitus et Vincent. A partir de Gélase, cette notice revient fréquemment. Hincmar, Grégoire VII, Léon IX et beaucoup d'autres nous disent qu'Osius, ainsi que les deux prêtres romains ci-dessus nommés, présidèrent le concile de Nicée comme représentants du saint-siège. En revanche, les auteurs des quatrième et cinquième siècles ne disent rien de semblable. Ceux d'entre eux qui mentionnent Vitus et Vincent, racontent bien que ces hommes furent envoyés à Nicée par Sylvestre, mais ils ne leur donnent pas le titre de présidents. Et ceux qui disent ou laissent entendre qu'Osius présida, ne font de lui à aucun degré un légat du pape. Gélase ne mérite donc aucune créance. D'ailleurs il contredit souvent les auteurs plus anciens, il se contredit parfois lui-même. Et il est d'autant plus suspect ici qu'il déclare transcrire Eusèbe; or Eusèbe ne dit pas un mot de la légation d'Osius. En réalité, on ne sait par qui fut exercée la présidence, attendu que si elle est parfois attribuée à Osius, elle est aussi mise sur le compte d'Alexandre d'Alexandrie et surtout d'Eustathe d'Antioche. Ou plutôt un texte d'Eusèbe nous permet de con-

1. *Epist. ad Formentinum*, 8. 1, fin.

jecturer qu'il y eut plusieurs présidents. Quoi qu'il en soit, les papes Vigile et Pélage II, dans les mêmes documents où ils disent que saint Célestin et saint Léon présidèrent respectivement les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, se taisent sur la présidence de Nicée : preuve que, de leur temps, Rome ignorait encore que l'évêque de Cordoue eût été son représentant dans le premier concile œcuménique.

Les textes[1] qui ont trait à la présidence du concile d'Éphèse forment quatre groupes. Le premier groupe attribue la présidence du concile à saint Cyrille. Le second l'attribue à saint Célestin et à saint Cyrille. Le troisième ne mentionne que Cyrille, mais fait de lui le légat de Célestin. Le quatrième associe à Cyrille un ou plusieurs autres présidents, notamment l'évêque d'Éphèse et l'évêque de Jérusalem. Or ces groupes sont d'âge inégal. Le quatrième ne commence qu'avec Photius : il n'a donc aucune valeur historique. Le troisième est alimenté par Mennas, Libérat, le comte Marcellin, Evagre, Mansuétus, le pape Nicolas Ier, d'autres écrivains plus récents encore, et aussi par les en-tête de trois séances du concile d'Éphèse. Si l'on fait abstraction de ces trois en-tête, c'est avec l'évêque de Constantinople Mennas, c'est-à-dire au sixième siècle, qu'apparaît pour la première fois la formule qui fait de Cyrille le légat et représentant de Célestin. On doit avouer que cette date est bien tardive pour donner de l'autorité à la formule en question. Et les en-tête ci-dessus mentionnés ne leur en donnent pas davantage, car ils sont l'œuvre d'un scribe subalterne qui d'ailleurs, en écrivant à la suite du nom de Cyrille : διέπων τὸν τόπον de Célestin, a visé une situation antérieure au concile. Avant que l'empereur se fût décidé à rassembler les évêques à Éphèse, le pape avait chargé Cyrille d'exécuter la sentence portée par le concile de Rome contre Nestorius. L'évêque d'Alexandrie fut donc, un peu avant le concile d'Éphèse, le délégué du pape. C'est à cet état de choses que se réfère le notaire du concile.

Le second groupe, celui qui fait présider le concile d'Éphèse conjointement par Célestin et Cyrille, apparaît à l'époque du

1. *Epist. ad Faurum*, 8. 4.

concile de Chalcédoine. L'empereur Marcien, l'impératrice Pulchérie, le légat de saint Léon, Julien de Cos, les Pères de Chalcédoine eux-mêmes, sans parler de divers écrivains venus plus tard, désignent Célestin et Cyrille comme les présidents d'Éphèse. Dans la pensée de ceux qui furent les premiers à l'employer, cette formule associait au concile d'Éphèse le concile de Rome. Le pape était censé avoir présidé à Éphèse, puisqu'il avait présidé le synode romain où, pour la première fois, Nestorius avait été frappé de condamnation.

On pourrait néanmoins hésiter à tirer une conclusion ferme, n'était l'importance exceptionnelle des textes du premier groupe. Nous avons sur la question nestorienne trois lettres du pape Célestin, une à l'empereur, une autre aux Pères du concile d'Éphèse, la troisième à saint Cyrille. Dans les deux premières, le pape informe l'empereur et les évêques qu'il envoie à Éphèse Arcadius, Projectus et Philippe pour le représenter : il ne nomme pas l'évêque d'Alexandrie. Dans la troisième, il répond à une question posée par Cyrille : il ne l'investit d'aucun mandat pour le concile d'Éphèse et il ne laisse nullement entrevoir qu'il l'a chargé d'y tenir sa place. Comment expliquer un pareil silence, sinon parce que, de fait, Cyrille n'avait pas reçu la mission de représenter le pape? De même, à deux reprises différentes, les Pères du concile mentionnent Arcadius, Projectus et Philippe comme délégués par Célestin : à ces trois noms ils n'associent pas celui de Cyrille. D'autre part, les mêmes Pères proclament trois fois que Cyrille est leur chef, qu'il est la tête du concile, son maître : ils n'ajoutent pas que l'évêque d'Alexandrie tient la place de l'évêque de Rome. De son côté, Cyrille est amené deux fois à parler des délégués romains : jamais il ne se présente comme leur collègue; jamais il ne dit ou n'insinue qu'il est, lui aussi, le fondé de pouvoirs du pape. Encore une fois, comment expliquer ce silence, sinon par la raison déjà signalée? On doit donc conclure que saint Cyrille exerça la présidence au concile d'Éphèse, non à titre de légat pontifical, mais à titre d'évêque d'Alexandrie, et que les trois délégués du pape Célestin assistèrent aux séances du concile sans présider. Cette conclusion est confirmée par Célestin qui, dans ses lettres aux

Pères du concile ainsi qu'à l'empereur, annonce l'envoi de ses représentants, sans réclamer pour eux la présidence. Elle est encore confirmée par saint Léon, qui écrit dans une lettre que « Cyrille présida au premier concile d'Éphèse ».

Quand Théodose II convoqua le second concile d'Éphèse[1] (le brigandage) pour régler la question d'Eutychès, il confia, par une lettre que nous avons encore, la présidence à Dioscore d'Alexandrie. Le pape saint Léon accepta sans protester la disposition impériale. Plusieurs des lettres qu'il écrivit à cette époque nous le montrent envoyant, par déférence pour l'empereur, ses légats à Éphèse, et les chargeant d'y défendre la vraie foi, mais non d'y réclamer la préséance. Plus tard, il est vrai, le même pape se plaignit amèrement de ce concile et demanda à l'empereur d'en annuler toutes les décisions. Mais ses griefs ne portèrent pas sur le fait même de la présidence de Dioscore ; ils portèrent sur la manière dont l'évêque d'Alexandrie s'était acquitté de cette fonction. Saint Léon reprocha à Dioscore d'avoir violenté les consciences au profit de la cause monophysite, il ne lui reprocha pas autre chose. On fait grand bruit de ce que, deux ans plus tard, le légat romain Lucentius accusa Dioscore, devant les Pères de Chalcédoine, d'avoir osé faire un concile en dehors du siège apostolique. On objecte aussi le texte de l'historien Libérat qui signale comme une irrégularité que Dioscore n'ait pas laissé les représentants du pape « assidere », qu'il n'ait pas donné la première place au siège apostolique et qu'il n'ait pas autorisé la lecture de la lettre de saint Léon à Flavien. Mais c'est ce dernier fait seul qui motive les plaintes de Lucentius ainsi que de Libérat. En empêchant les légats de lire la profession de foi de saint Léon, Dioscore tint, en effet, son concile en dehors du siège apostolique et il refusa aux légats le genre de préséance qu'ils réclamaient, c'est-à-dire la préséance dans l'exposition de la foi.

Après le brigandage d'Éphèse[2], saint Léon supplia l'empereur de rassembler en Italie un concile général afin de réparer l'œuvre néfaste de Dioscore. Marcien, pour consoler

1. *Epist. ad Rullandum*, 8. 5.
2. *Epist. ad Cusinum*, 8. 6.

Léon, s'engagea à rassembler un concile et il chargea par avance le pape du soin de le présider. « Notre intention, dit-il, est de faire disparaître l'erreur en convoquant un concile dont vous serez le chef (*te auctore*). Seulement il refusa de fixer la réunion en Italie et, malgré le désir ardent du pape, il rassembla les évêques à Nicée d'abord, puis de là à Chalcédoine. Les légats pontificaux occupèrent la première place dans toutes les séances du quatrième concile général, sauf dans la douzième. On doit donc reconnaître que le pape saint Léon a présidé, dans la personne de ses délégués, le concile de Chalcédoine. Mais on doit reconnaître aussi qu'il a reçu cette fonction de l'empereur.

Les actes du sixième concile œcuménique [1] nomment les légats du pape Agathon avant tous les évêques, y compris l'évêque de Constantinople. Mais, d'autre part, leurs comptes rendus des séances présentent douze fois la formule « sous la présidence du très pieux empereur Constantin ». En d'autres termes, Constantin Pogonat a, au dire des actes, présidé douze des séances du sixième concile sur dix-huit. Et sa présidence fut bien effective, car les procès-verbaux nous le montrent dirigeant les débats et donnant la réplique aux orateurs. Les six autres séances furent présidées par ses officiers. A la fin de la huitième séance, l'empereur fut l'objet de sept acclamations. Le pape Agathon fut acclamé après lui et une seule fois.

On voit que, d'après Launoi [2], le pape a exercé la présidence dans un seul des six premiers conciles œcuméniques et encore moins en vertu de son droit que par la volonté de

---

1. *Epist. ad Gerbasium*, 8. 8.

2. Voir encore : *Epist. ad Burgeum*, 8, 2, tendant à démontrer que l'évêque Osius, qui présida le concile de Sardique, n'exerça pas cette fonction comme délégué du pape Jules. Elle n'est pas dirigée contre Bellarmin qui — Launoi lui-même en fait la remarque — a passé ce concile sous silence, mais contre Baronius et contre un théologien français qui n'est pas nommé; — *Epist. ad Gruinum*, 8, 3, dont le but est d'établir que la présidence du concile de Constantinople de 381 n'a été exercée ni par Damase, ni par ses légats; — *Epist. ad Sambovium*, 8, 9; *Epist. ad Bonum*, 8, 10 qui traitent de la présidence des septième et huitième conciles.

l'empereur. Il nous reste à dire l'accueil que rencontra l'implacable docteur gallican.

A l'exemple de Launoi, Tillemont [1] ne voulut reconnaître aucune influence pontificale dans la tenue des premiers conciles généraux. Il ne mentionna qu'avec dédain le texte de Gélase de Cyzique où Osius était présenté comme le délégué de Sylvestre. Il reproduisit, avec quelques nuances sans portée, les vues de Launoi sur la situation de saint Cyrille et de Dioscore dans les deux conciles d'Éphèse. Il fut même plus radical que son maître dans l'interprétation des actes du concile de Chalcédoine. N'osa-t-il pas dire que les vrais présidents de ce concile furent les officiers de Marcien? Mais les gallicans modérés qui, si souvent, luttèrent contre Bellarmin, prirent ici sa défense. Déjà, avant Launoi, cette œuvre avait été accomplie par Marca. Elle fut reprise par Noël Alexandre [2], qui parfois se borna à résumer Marca, mais qui ailleurs se préoccupa de résoudre les objections nouvelles. On se trouvait en face de deux sortes de difficultés. Il fallait, d'une part, rendre compte des textes et des faits qui semblaient attribuer la présidence de Chalcédoine aux officiers de Marcien, et à Constantin Pogonat la présidence du sixième concile. On avait, d'autre part, à justifier l'assertion de Gélase de Cyzique relativement à la légation d'Osius et à expliquer le silence

1. Tillemont, VI. 637 et 807 (concile de Nicée, ch. 2 et note 4); XIV. 765 (sur Éphèse, note 39 sur saint Cyrille d'Alexandrie); XV. 552 (sur le brigandage d'Éphèse; voir aussi, p. 904, note 26, sur saint Léon); XV. 646 (sur Chalcédoine). Il dit dans ce dernier endroit : « Quoique les légats du pape eussent le premier rang entre les évêques, on pourroit néanmoins dire en quelque sorte que c'estoient les officiers de l'empereur qui présidoient. Ils sont toujours nommez les premiers, ils règlent quantité de petites choses, ils proposent les matières, ils forment les avis, rejettent mesme quelquefois les résolutions que le concile sembloit prendre et en ouvrent d'autres, et concluent les matières après que les evesques ont donné leurs suffrages. »

2. *In saec.* 4, dissert. 12 (sur Nicée); *in saec.* 5, dissert. 7, qu. 2 (sur Éphèse); *in saec.* 5, dissert. 11, qu. 2 (sur Chalcédoine); *in saec.* 7, dissert. 1, qu. 2 (sur le sixième concile), etc. — Bossuet (*Defensio*, 7. 7) accepte l'assertion de Gélase de Cyzique relativement à Nicée. Mais (7. 13. 7) il dit que saint Cyrille n'était pas légat du pape Célestin au concile d'Éphèse et que les légats du pape au même concile représentaient tout l'Occident.

de saint Léon au sujet de la première place confiée par Théodose II à Dioscore dans le second concile (brigandage) d'Éphèse.

Noël Alexandre répondit que Marcien avait envoyé ses officiers à Chalcédoine uniquement pour faire la police et empêcher le retour des scènes scandaleuses qui avaient déshonoré le brigandage d'Éphèse. Il fit également observer que Pogonat avait occupé au sixième concile la place d'honneur en qualité de protecteur de la foi, mais qu'il était resté étranger aux controverses théologiques et qu'il n'avait fait aucun acte d'autorité. Quant à Gélase, Marca déclara que le renseignement fourni par cet historien venait d'Eusèbe et était, par là-même, au-dessus de toute contestation. « On objecte, ajouta-t-il, que ce renseignement ne se trouve aujourd'hui ni chez Eusèbe, ni chez Socrate, Sozomène et Théodoret qui ont lu Eusèbe comme nous le lisons... Je réponds qu'il y a dans le texte d'Eusèbe une lacune... Cette lacune, qui existait déjà du temps de Socrate, de Théodoret et de Sozomène, est due à la négligence d'un copiste qui a passé une ou deux lignes... La lacune, pour qui n'a pas de secours étranger, n'est pas facile à apercevoir et c'est ce qui explique que Socrate, Sozomène et Théodoret ne l'ont pas vue... Mais on la saisit tout de suite quand on compare le texte traditionnel d'Eusèbe au texte que nous donne Gélase. » Telle fut la solution de Marca à la difficulté soulevée par l'assertion de Gélase. Un peu plus loin, le même auteur expliqua que l'empereur Théodose II, sur le conseil du rusé Eutychès, avait confié à Dioscore la présidence du second concile d'Éphèse par des lettres particulières destinées à rester secrètes. Le pape saint Léon n'avait donc rien su du projet impérial : de là l'absence de toute protestation pontificale.

Les théologiens des dix-huitième et dix-neuvième siècles qui revendiquèrent pour le pape le droit à la présidence des conciles généraux, employèrent surtout la méthode de déduction telle qu'on l'a exposée plus haut. Et ceux d'entre eux qui traitèrent la question par l'histoire, se bornèrent à utiliser les travaux de Bellarmin, de Marca et de Noël Alexandre. Hefele [1] doit être excepté. La dissertation qu'il a mise en tête

1. *Histoire des conciles*, Introd. § 3, t. I, p. 28.

de l'*Histoire des conciles,* contient, au sujet de la présidence, certaines vues personnelles qui méritent d'être signalées, et dont voici le résumé :

Les actes du sixième concile donnent à l'empereur Constantin Pogonat le titre de président. Ils nomment ses officiers immédiatement après lui, puis ils passent à l'énumération des membres proprement dits du concile au moyen de la formule : « le saint et œcuménique concile s'étant rassemblé... ». On voit que l'empereur et sa cour forment un groupe à part distinct du concile. Les légats du pape sont mentionnés avant tous les autres évêques et ils signent aussi avant tous les autres. Ils sont donc les premiers membres du concile. Quant à l'empereur, il ne signe qu'après tous les évêques avec la formule *legimus et consensimus,* pour sanctionner les explications fournies par le concile. Donc ici encore, l'empereur se met en dehors du concile proprement dit. On doit cependant reconnaître qu'il a, ainsi que ses officiers, dirigé les débats à diverses reprises.

Nous savons par des témoins irrécusables que les légats du pape saint Léon présidèrent le concile de Chalcédoine. D'ailleurs le pape réclama pour eux la première place, avant même l'ouverture du concile, dans sa lettre du 24 juin 451 à Marcien où on lit : « *Praedictum fratrem et coepiscopum meum* (Paschasinum) *vice mea synodo convenit praesidere.* D'autre part, il est incontestable que les commissaires impériaux occupèrent au concile la place d'honneur, que leurs noms paraissent toujours les premiers dans les procès-verbaux, qu'ils fixèrent l'ordre du jour des séances et qu'ils exercèrent toutes les fonctions qui conviennent à un président d'assemblée. Il est sûr aussi que l'empereur assista en personne à la sixième séance et qu'il dirigea les débats. Comment concilier la présidence des légats pontificaux avec cette présidence impériale? La lettre des Pères du concile au pape résout l'énigme en nous apprenant que l'empereur veilla au maintien de l'ordre. Le maintien de l'ordre : tel fut le but de la présidence exercée par Marcien, but tout profane et qui restait étranger à la sphère des doctrines.

L'empereur Théodose II chargea le comte Candidien d'être

son commissaire au concile d'Éphèse, avec mission de ne pas prendre part aux controverses théologiques et de se borner à protéger la liberté des Pères du concile. En fait, Candidien prit ouvertement parti pour Nestorius et le favorisa de tout son pouvoir. D'autre part, le pape Célestin envoya trois légats au concile. Mais, dès le 10 août 430, il avait fait de Cyrille son représentant dans la question nestorienne et il lui avait donné pleins pouvoirs pour la traiter. Aussi Cyrille présida les séances du concile. Ce fut bien comme légat du pape qu'il les présida, car ce titre lui est donné par le protocole, puis par Evagre, Vigile et Mansuetus de Milan. D'autres documents attribuent la présidence simultanément à Célestin et à Cyrille.

On a prétendu que le concile de Nicée avait eu Constantin pour président. Cette assertion est démentie par plusieurs témoignages, entre autres par l'endroit d'Eusèbe où nous lisons que Constantin « laissa la parole aux présidents ». Par qui donc fut exercée la présidence? On s'est prononcé pour Eustathe d'Antioche, pour Eusèbe de Césarée, pour Alexandre d'Alexandrie. Ces diverses hypothèses cèdent le pas au texte de Gélase de Cyzique qui affirme que l'évêque de Cordoue Osius représenta à Nicée l'évêque de Rome et que les prêtres Vitus et Vincent participèrent à sa mission. Gélase, a-t-on dit, déclare transcrire ici Eusèbe chez qui on ne trouve rien de semblable ; il ment donc et ne mérite aucune créance. Gélase ne ment pas. En effet, il ne transcrit pas littéralement Eusèbe. Il l'utilise, mais en se réservant la liberté d'ajouter çà et là des renseignements puisés à d'autres sources. C'est ce qu'il a fait ici. Ayant lu ailleurs une notice sur la légation d'Osius, il a cru pouvoir l'introduire dans le texte d'Eusèbe. Appuyés sur le texte de Gélase, Baronius et d'autres historiens catholiques disent que Osius, en qualité de légat du pape, présida le concile de Nicée. Leur sentiment a pour lui de graves autorités. — Hefele apporte ici divers témoignages à la suite desquels il se prononce dans le sens de Baronius. Il termine sa thèse par un examen rapide du brigandage d'Éphèse. Il reconnaît que cette assemblée fut présidée par Dioscore. « Mais, ajoute-t-il, l'émoi causé par ce fait nous avertit que nous sommes en face d'une irrégularité. Nous le savons

encore par la protestation que firent entendre à Chalcédoine les légats romains déclarant que le synode d'Éphèse était frappé de nullité parce que Dioscore avait osé le présider. »

III. Confirmation.

A la dissertation sur la convocation des conciles œcuméniques dont on a lu plus haut l'esquisse, Pighi en ajouta une autre sur leur confirmation[1] : « Parcourez les actes et l'histoire des conciles universels, dit-il, et vous verrez que, non contents de se laisser mener par l'autorité du siège apostolique, les Pères de ces assemblées ont soumis leurs décisions à la chaire de Pierre, qui pourtant assistait et présidait par ses légats aux délibérations. » Pour prouver son assertion, Pighi commença par citer la lettre des évêques de Nicée au pape Sylvestre, priant de confirmer leurs décisions dont ils lui envoyaient le texte traduit en latin[2]. « Vous voyez, dit-il, après avoir rapporté cette pièce, que ce grand concile a présenté ses actes au siège apostolique et lui a demandé de les sanctionner. » Poursuivant son enquête, il constata que les hérésies de Macédonius, de Nestorius, d'Eutychès avaient été condamnées tout d'abord à Rome, et que les conciles de Constantinople, d'Éphèse, de Chalcédoine s'étaient bornés à reproduire les arrêts rendus par saint Damase, saint Célestin et saint Léon. Toutefois il expédia en quelques lignes la querelle macédonienne et la querelle nestorienne. Mais il s'arrêta assez longtemps autour du concile de Chalcédoine. Il rapporta les lettres que saint Léon avait envoyées aux Pères du concile, à Marcien, à Pulchérie, à d'autres encore, et il souligna le ton de ces lettres, ton autoritaire qui fixait la doctrine et ne souffrait pas de réplique. Il rapporta également la lettre écrite par les Pères du concile à saint Léon pour lui communiquer leurs décisions,

---

1. *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, 6. 9.
2. *Hierarch. eccl. assert.*, p. 302 : « Ex his audis utique et intelligis qualem se gesserit ille beatissimus Leo erga sanctam illam... chalcedonensem synodum, videlicet tanquam auctoritatem et potestatem super ipsam habens atque exercens »

et les lettres dans lesquelles on priait le pape d'accepter le vingt-huitième canon. Il conclut que les quatre premiers conciles œcuméniques avaient été en tout sous la dépendance de Rome. Et, comme pour fournir une contre-épreuve de son assertion, il rappela que le pape Damase, dans sa *Lettre aux évêques d'Illyrie,* avait déclaré nul le concile de Rimini, en donnant pour motif que le pontife romain avait refusé d'adhérer aux décisions de cette assemblée.

Contre son habitude, Bellarmin ne traita qu'en passant le problème de la confirmation des conciles[1]. Et voici la solution qu'il lui donna, solution que nous connaissons déjà pour l'avoir rencontrée sur notre chemin : « Tous les conciles ont été soumis à l'examen du pontife romain. Ceux qu'il a approuvés sont reçus ; ceux qu'il a condamnés sont rejetés, comme l'atteste Gélase dans sa *Lettre aux évêques de Dardanie*[2]. Que le pape ait donné son approbation à plusieurs conciles sur la demande de ces derniers, c'est ce que prouvent les actes des quatre premiers conciles et du sixième. Que les papes aient rejeté parfois des conciles... c'est ce qui résulte d'une lettre de Basile à Athanase, pour lui dire de prier l'évêque de Rome d'envoyer des délégués en Grèce, afin d'annuler en son nom le concile de Rimini. Du reste, Damase a condamné ce concile dans sa *Lettre aux évêques d'Illyrie...* »

Il va sans dire que Launoi n'épargna pas cette thèse de Bellarmin. Et l'on peut lire dans la *Lettre à Jean Beauvais*[3] la critique sévère à laquelle il soumit les assertions de l'auteur des *Controverses.* Mais ici ce ne fut pas seulement, comme pour la question de la présidence, le parti radical qui partit en guerre ; les gallicans modérés eux-mêmes s'efforcèrent de reléguer au rang des légendes la confirmation pontificale des conciles œcuméniques. Écoutons Bossuet[4] :

« Je m'étonne que l'on attache tant d'importance au mot confirmer, alors que nous voyons fréquemment les pontifes romains confirmer, non pas seulement les décrets des con-

1. *De conciliis et Ecclesia militante,* 2, 17.
2. *Ep.* 13, M. 59. 67.
3. *Ep. ad Bevilaquam,* 2. 5.
4. *Defensio,* VIII, 2.

ciles, mais ceux de leurs prédécesseurs eux-mêmes. Les adversaires ne diront pourtant pas que cette confirmation infirme l'autorité des pontifes romains qui l'ont reçue. Bien plus, nous lisons que des décrets universellement reçus ont été confirmés par des inférieurs. Nous lisons, par exemple, que... divers conciles ont *confirmé* la foi et les décrets de Nicée. Cette confirmation n'était évidemment qu'une simple profession de foi... Du reste, il est piquant de remarquer que si les décrets des conciles ont été confirmés par le siège apostolique, les décrets du siège apostolique ont réciproquement été confirmés par les conciles... Presque au milieu du quatrième siècle, les évêques d'un concile d'Antioche donnèrent leur adhésion à la foi proclamée par le synode romain tenu sous la présidence de Damase. Or cette adhésion fut exprimée en ces termes : *Omnes ita consentientes eidem superexpositae fidei singuli sua subscriptione confirmant.* On lit dans les actes d'un concile d'Afrique tenu sous Célestin que tel décret du pape Innocent a été lu et confirmé (*hoc ipsum episcoporum sententiis confirmatur*). Dans leur cinquième séance, les Pères de Chalcédoine formulèrent une définition de foi identique pour le fond à la lettre de saint Léon. Ils s'écrièrent ensuite : « Cette définition confirme la lettre. Nous croyons comme croit l'archevêque Léon. » De là le mot de saint Léon : « Ce qui avait été défini par notre ministère a été confirmé par l'assentiment de nos frères... » Dans le troisième concile romain qui fut célébré par Grégoire le Grand, les évêques répondirent au discours du pape : «... Nous confirmons ce que Votre Béatitude a décrété... ». Quand on lit les documents, rien de plus commun que de voir les décrets pontificaux confirmés par le consentement des évêques et des églises... »

Après avoir développé longuement cette observation préalable, Bossuet étudie l'histoire des conciles[1]. Il commence par déclarer que le concile de Nicée n'a jamais été confirmé par le pape et, appuyé sur l'autorité du P. Labbe[2], il rejette comme apocryphe la lettre des Pères du concile à Sylvestre, ainsi que

1. *Defensio* 8, 3-8. Voir aussi 7, 13.
2. LABBE, *Concil.* 2, 18.

la réponse de Sylvestre. « Les doctes, ajoute-t-il, n'ont aucun doute sur ce point. » De Nicée il passe au concile de Rimini, dont Bellarmin s'était plu à rappeler la condamnation prononcée par Damase. « Ce fait, répond Bossuet, est vrai, mais il ne fait rien à la question. D'abord, le concile de Rimini n'était pas œcuménique... D'ailleurs il tourna mal et devint nul de plein droit pour avoir osé remettre en question une chose déjà jugée par le concile œcuménique de Nicée... » Ici Bossuet revient aux conciles généraux et il formule sur leur compte les conclusions suivantes : « Le concile de Constantinople devint œcuménique par l'adhésion que lui donna le concile romain célébré sous la présidence de Damase, adhésion qui n'eut aucunement le caractère d'une confirmation. Il est vrai que les papes saint Léon et saint Grégoire protestèrent contre le troisième canon de ce concile qui donnait à l'évêque de Constantinople la préséance sur tous les évêques d'Orient. Mais ce canon n'en fut pas moins en vigueur dans tout l'Orient. Du reste, les légats du pape au concile de Chalcédoine l'acceptèrent, puisqu'ils accordèrent la seconde place à Anatole de Constantinople et qu'ils reprochèrent à Dioscore d'avoir, dans le brigandage d'Éphèse, relégué Flavien au cinquième rang. Les légats du pape Célestin confirmèrent les décisions de la première séance du concile d'Éphèse à laquelle ils n'avaient pas assisté. Mais, d'après les termes mêmes dont ils se servirent, cette confirmation consista simplement à constater que tout s'était passé canoniquement. De plus, l'un des légats déclara que ses collègues et lui représentaient toute l'Église d'Occident ; de sorte que ce fut l'Occident tout entier qui, par leur bouche, confirma les résolutions prises par l'Orient dans cette première séance. Par ailleurs, les Pères du concile envoyèrent à Célestin la relation de leurs actes, mais sans lui demander de les confirmer. Et, s'ils exécutèrent la sentence de condamnation portée contre Nestorius par Célestin, ce fut après l'avoir mûrement, librement examinée, et s'être rendu compte par eux-mêmes qu'elle était l'expression de la vérité. Le brigandage d'Éphèse fut condamné par saint Léon, mais il était, tout comme le concile de Rimini, nul de plein droit, par suite des scènes de violence qui

s'y étaient déroulées et par suite du refus opposé par Dioscore à la lecture de la lettre de saint Léon. Le concile de Chalcédoine ne songea même pas à demander au pape de confirmer ses décrets dogmatiques. Il est vrai que, dans la rédaction de ces décrets, les Pères du concile se conformèrent à la *Lettre à Flavien,* mais ce ne fut qu'après l'avoir soumise à un examen préalable[1]. Quant au vingt-huitième canon qui, comme on le sait, était étranger au dogme et concernait le siège de Constantinople, le concile de Chalcédoine demanda humblement à saint Léon de le confirmer ; mais ici la situation était différente. Le canon en litige anéantissait les canons de Nicée, lesquels avaient reçu l'approbation de toute l'Église. Il ne pouvait donc avoir de valeur tant que l'Église d'Occident, représentée par Rome, ne s'unirait pas aux évêques d'Orient, pour l'accepter. Dès que le sixième concile eut rédigé sa définition dogmatique, il l'envoya aux patriarches. Il l'envoya également au pape, en assurant qu'il l'avait écrite à la lumière de la lettre pontificale et qu'il avait été assisté par le Saint-Esprit. La lettre au siège apostolique fut une simple notification. Et, si le pape Léon II déclara confirmer les décrets du concile par son autorité apostolique, il expliqua sa pensée en ajoutant qu'il leur donnait son adhésion, parce que « établis sur la pierre solide qui est le Christ », ils avaient « reçu du Seigneur lui-même la solidité ». Le septième concile ne demanda à Adrien aucune confirmation. Quant au huitième concile, ce qu'il demanda au pape sous le nom de confirmation, ce fut de promulguer et d'exécuter ses décrets, lesquels du reste avaient été portés en conformité avec les deux sentences émanées de Nicolas et d'Adrien II.

Telle est la thèse que nous lisons dans Bossuet et dont Tillemont[2] ainsi que Noël Alexandre[3] présentent à leurs lecteurs des éléments plus ou moins nombreux. Cependant la doctrine soutenue par Bellarmin trouva, même en France, un défenseur : ce fut Thomassin[4]. Le savant oratorien consacra

---

1. Sur cet examen voir p. 326.
2. Tillemont, 6, 822 (note 23 sur le concile de Nicée) rejette comme apocryphe la lettre des Pères de Nicée à Sylvestre et la réponse de ce dernier.
3. *In saec.* 15, dissert. 4.
4. *Dissertationes in concilia,* 6, p. 86.

une de ses *Dissertations sur les conciles* à prouver par l'histoire la confirmation pontificale des conciles. Plus tard Zaccaria [1] et Muzzarelli [2] reprirent ce travail qui, vers la fin du siècle dernier, a été complété par Hefele [3] dans une thèse dont voici le résumé.

Le concile de Nicée a reçu une première confirmation dans ce fait qu'Osius, Vitus et Vincent, légats romains, furent les premiers à signer les décisions du concile. Quant à la lettre que divers documents nous présentent, et dans laquelle les Pères du concile demandent au pape Sylvestre de confirmer leurs actes, elle est sûrement apocryphe. Néanmoins on a tout lieu de croire qu'il y a eu une approbation demandée et obtenue, mais dont le texte a disparu. Cette conjecture trouve un premier appui dans la démarche que fit plus tard le concile de Chalcédoine pour obtenir la confirmation pontificale de ses décisions. Chalcédoine, en effet, n'a sans doute pas innové et la discipline dont sa conduite atteste l'existence au cinquième siècle, devait être en vigueur à l'époque de Nicée. Une seconde preuve nous est fournie par le concile romain de 485, qui affirma que les évêques de Nicée : « *Confirmationem rerum atque auctoritatem sanctae romanae ecclesiae detulerunt* ». D'ailleurs peu de temps après le concile de Nicée, le pape Jules déclara que les décrets ecclésiastiques ne devaient pas être portés sans l'assentiment de l'évêque de Rome. Enfin Denys le Petit rapporte que les décisions de Nicée furent envoyées à Rome pour être confirmées.

L'Église latine entendit parler des décisions du concile de Constantinople avant de les recevoir et un concile italien les rejeta. Un peu plus tard, les actes arrivèrent à Rome et Damase, au dire de Photius, les aurait confirmés. Toutefois cette confirmation n'atteignit que le Symbole, car les canons furent rejetés par saint Léon et même par saint Grégoire. Au concile de Chalcédoine, les légats pontificaux protestèrent contre les canons, mais non contre le Symbole. Ceci appuie l'assertion de Photius.

1. *L'Anti-Fébronius*, 4, 285 et suiv.
2. *De auctoritate romani pontificis in conciliis generalibus*, I, 91 ; 2. 7 ; 2. 59 ; 2. 122 ; 2. 167 ; 2. 229 ; 2. 310.
3. *Histoire des Conciles*, Introd., § 6, t. I, p. 43.

Les décisions du concile d'Éphèse furent signées par les légats de Célestin et reçurent de ce chef une première confirmation. D'ailleurs, l'année suivante, le pape Sixte III, successeur de Célestin, approuva ce concile dans de nombreuses lettres dont plusieurs sont parvenues jusqu'à nous.

Les décisions du concile de Chalcédoine furent, à l'exception des canons, souscrites par les légats de saint Léon. De plus, le concile envoya tous ses actes à Rome et demanda au pape de les ratifier et de les confirmer. A preuve ce passage de la lettre du concile à saint Léon : « Nous vous avons communiqué tous nos actes pour notre propre affermissement, pour obtenir aussi que vous ratifiiez nos actes et que vous y adhériez ». L'empereur Marcien demanda également au pape de confirmer les décisions du concile et il demanda que cette confirmation fût faite par une lettre spéciale envoyée à toutes les églises, de manière à dissiper tous les doutes que les eutychiens répandaient sur l'adhésion du souverain pontife aux définitions du concile. Enfin, l'archevêque de Constantinople, Anatole, écrivit à saint Léon : *Gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestrae Beatitudinis fuerit reservatae.* Toutefois le pape Léon confirma exclusivement les décisions relatives à la foi et rejeta le vingt-huitième canon.

Le pape Vigile consentit, après un long refus, à confirmer les décisions du cinquième concile. Et nous possédons encore les deux documents qu'il a laissés à ce sujet, à savoir, le *Décret* qu'il envoya à Eutychius et le *Constitutum.*

Le sixième concile, outre qu'il fut accepté par les légats pontificaux, demanda par une lettre spéciale la confirmation pontificale. Le pape Léon II, successeur d'Agathon, accorda son approbation. De même, le pape Adrien II approuva expressément les actes du septième concile, comme le prouve ce passage de sa *Lettre à Charlemagne : Et ideo ipsam suscepimus synodum.* Enfin, le huitième concile demanda au pape une approbation spéciale et solennelle. Adrien II donna son approbation entière à la partie dogmatique des décisions du concile. En revanche, il se plaignit des règlements étrangers au dogme. Quant aux conciles œcuméniques postérieurs, tous sont d'accord à reconnaître qu'ils ont été confirmés par le pape.

CHAPITRE IV

LE POUVOIR DU PAPE DANS L'ORDRE TEMPOREL

Au moyen âge, sous l'influence de l'école grégorienne, un courant théologique s'était établi qui attribuait, de droit divin, au pape, un pouvoir politique sur le monde entier [1]. A partir du concile de Trente, la même doctrine se présente à nous, bien qu'elle soit formulée avec certaines réserves. C'est dans Sander que cette thèse apparaît pour la première fois, suivie d'un cortège d'attestations scripturaires et historiques empruntées presque toutes aux lettres de Grégoire VII à Hériman de Metz [2].

Les évêques et les pasteurs des brebis du Christ n'ont, en propre et par eux-mêmes, aucun pouvoir sur les royaumes temporels [3]. Toutefois ils sont investis de l'autorité sur les royaumes qui se soumettent à la foi du Christ. Par là même, en effet, que des rois ou des peuples demandent la foi et les sacrements du Christ, ils prennent respectivement l'engagement de ne commander et de n'obéir que dans les limites fixées par la religion chrétienne. Si les ordres du roi ou l'obéissance du peuple dépassent ces limites, l'Eglise, en vertu d'un pacte

1. Voir : Grégoire VII, *Épist.* IV, 2 et VIII, 21 *ad Herimannum*, M. 148, 153 et 594; Jean de Salisbury, *Polycraticus*, IV, 3, M. 199, 516; saint Thomas de Cantorbéry, *Épist.* I, 64 et 65; saint Thomas, *In sententias*, II, 44, qu. 2, art. 3; Hostiensis, Commentaria in libros decret. 3, tit. 34, cap. 8, n. 26, etc. — La démonstration scripturaire et patristique de la thèse a été faite par Grégoire VII.

2. Sander, *De visibili monarchia Ecclesiae*, II, 4, p. 77 et suiv. (Louvain, 1571).

3. *Loc. cit.*, p. 79 : « Ergone, inquies, episcopi et pastores ovium Christi regnis temporalibus praesunt? Proprie quidem et ex se nullo modo. »

formel ou tacite fait avec elle, peut déposer les rois et priver les peuples du droit d'élection royale. Les rois chrétiens sont donc soumis aux évêques et aux prêtres dans les choses qui intéressent la foi [1]. Si, après un ou deux avertissements, ils s'obstinent à blesser la religion chrétienne, ils peuvent et doivent être déposés par le jugement des évêques. Il y a dans l'Église deux pouvoirs, l'un spirituel, l'autre mixte, c'est-à-dire séculier par son origine, mais orienté vers le même but que le pouvoir spirituel. Étant tous deux destinés à procurer le salut des âmes, ils ne font, pour ainsi dire, qu'un pouvoir dont l'un est subordonné à l'autre. A moins d'avoir perdu le sens commun en ce qui concerne les choses de Dieu, il faut admettre que le pouvoir spirituel insti tué pour l'Église se rattache de plus près au Christ que le pouvoir des rois de la terre, et donc qu'il lui est supérieur [2]. Les protestants, qui ne peuvent accepter que la chair soit soumise à l'esprit et le royaume temporel au royaume spirituel, nous opposent la parole du Sauveur : *Regnum meum non est de hoc mundo*. Ils se trompent. De ce que le Christ a dit que son royaume n'est pas de ce monde, il ne s'ensuit pas que les royaumes qui sont dans ce monde ne sont pas soumis aux ministres du Christ. Le Sauveur a voulu dire, ou bien que son royaume est à l'abri du péché — si par « monde » on entend le péché — ou bien — si l'on croit que le monde désigne les créatures existant sur la terre — que son royaume tient son origine du droit divin et surnaturel et non du droit des gens. Son royaume est dans le monde, mais il vient du ciel et non du monde [3].

Qu'on n'objecte pas que l'Église n'a sur les rois aucun droit de coercition. Saint Paul déclare que le pouvoir de l'Église s'étend sur les biens, c'est-à-dire sur les choses corporelles des fidèles. Il conseille, en effet, aux Corinthiens de faire juger leurs procès par des chrétiens et non pas des païens. Il les

1. *De visibili monarchia* loc. cit., p. 81 : « ... et ideo ministris etiam Christi, in iis rebus quae ad fidem Christi aut ad salutem aeternam pertinent se inferiores esse intelligerent. »

2. *De visibili monarchia*, p. 81-83 : « ... ob eas res velut una quaedam subordinata potestas haberi debent... ».

3. *De visibili monarchia*, II, 4, p. 83-85.

avertit, pour ce motif, d'élire des juges parmi eux. Et, pour qu'on ne lui objecte pas que l'Église n'a rien de commun avec les affaires de ce monde, il dit : « Ne savez-vous pas que les saints jugeront ce monde? Si le monde doit être jugé par vous, seriez-vous indignes de juger de petites choses? Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges? A plus forte raison sommes-nous aptes à juger les affaires du siècle. » Ce texte prouve que les choses du siècle sont au-dessous des choses spirituelles et qu'elles sont sous leur dépendance. Cela est surtout vrai, quand il s'agit de juger les membres de l'Église du Christ et de prendre à leur égard des mesures de coercition. Or si l'Église doit instituer de nouveaux juges, plutôt que de s'adresser à des juges infidèles, ne doit-elle pas, à plus forte raison, établir de nouveaux rois, plutôt que d'avoir affaire à des rois hérétiques et schismatiques? Des rois hérétiques sont bien plus dangereux que des juges infidèles. Et puis, le prophète Samuel a déposé Saül coupable. De même le pontife peut déposer le roi qui refuse d'obéir au Seigneur parlant par sa bouche. Le prophète Élie fit descendre le feu du ciel sur les soldats du roi Ochozias. S'il avait eu un prince dévoué à sa disposition, il aurait pu évidemment le charger de remplacer le feu du ciel et d'exterminer les soldats en question. Preuve que les pasteurs de l'Église ont autorité, non seulement sur les âmes, mais aussi sur les corps et sur les biens des fidèles, toutes les fois que le salut des âmes le demande. Ajoutons que le roi Ozias, devenu lépreux, dut abandonner à son fils les rênes du gouvernement. A plus forte raison un prince infecté d'hérésie — laquelle est la vraie lèpre — pourra donc être mis en demeure de quitter le trône et de renoncer au gouvernement. Du reste, l'histoire d'Athalie dispense de toute induction. Elle régnait depuis sept ans. Néanmoins le grand prêtre Joïada estime qu'elle règne injustement. Il la fait déposer, puis tuer, puis il établit Joas roi à sa place. Voilà qui prouve que le pontife a droit de juger les rois [1].

1. *De visibili monarchia*, II, 4, p. 85-88. On lit à la p. 87 : « Quae omnia in hunc finem adduxi, ut ostenderem pastores Ecclesiae potestatem habere non tantum in animas, verum etiam in corpora et bona fidelium, quoties ex ea re salus animarum promoveri potest. » Voir encore p. 90 :

Qu'on ne dise pas que ces faits sont sans portée, en tant qu'ils appartiennent à l'Ancien Testament. Le pouvoir des ministres du Christ est, en effet, plus grand que celui des prêtres de l'ancienne loi. Et d'abord, en envoyant une légion de démons dans un troupeau de pourceaux qui furent précipités à la mer, et cela pour sauver un ou deux possédés, le Sauveur nous a appris que, quand il s'agit du salut d'une âme, on doit être prêt à sacrifier non seulement la fortune de cette âme, mais encore la fortune d'autrui. Il nous a appris aussi, en chassant avec un fouet les vendeurs du temple, que ceux qui ont charge d'âmes doivent corriger tous les abus susceptibles de compromettre le salut des fidèles. Rappelons-nous également que saint Paul n'hésita pas, pour corriger l'incestueux de Corinthe, à le faire souffrir dans son corps en le livrant à Satan. Comment expliquer cette conduite, sinon parce qu'il croyait avoir pouvoir sur les corps des fidèles? Pourtant on ne lit nulle part que le Christ a donné à ses apôtres autorité sur le corps des chrétiens. Non, mais en leur donnant autorité sur les âmes, il leur a permis de prendre toutes les mesures nécessaires à l'exercice de leur autorité et par conséquent, d'infliger des peines corporelles qui parfois sont indispensables au salut des âmes. Aussi les pasteurs ont un modèle à suivre dans la conduite de saint Pierre frappant de mort Ananie et Saphire [1]. Enfin le texte *Pasces oves* prouve clairement que l'autorité spirituelle a le droit de recourir à la contrainte corporelle. Le pasteur, en effet, n'est pas seulement autorisé à écarter les loups du troupeau, il a encore le droit de faire disparaître les béliers qui, en proie à la fureur ou à une maladie contagieuse, attaqueraient les brebis à coups de cornes ou bien seraient un danger pour la santé du troupeau. Or les princes et les magistrats sont à l'égard des peuples, ce que sont les béliers à l'égard des troupeaux. Le pontife aura donc soin d'enlever l'autorité à tout roi qui empoisonnerait son peuple par de mauvaises doctrines,

---

« Tunc enim tantum potestas regia pontificis jurisdictioni subjicitur quando salutem animarum, cui promovendae pontifex praeficitur, christianus rex impedit ».

1. *De visibili monarchia*. 2. 4, p. 88-89.

tout comme le pasteur a soin d'écarter un bélier galeux. En effet, c'est seulement quand elle est un obstacle au salut des âmes que l'autorité royale est soumise à l'autorité du pontife[1].

Il peut arriver que l'Église n'ait pas la force de résister à un roi mauvais. Dans ce cas, elle est évidemment obligée de subir un état de choses qu'elle ne peut empêcher. C'est ce qui a eu lieu jadis pendant plusieurs siècles. Mais on voit suffisamment combien il serait puéril d'objecter que les apôtres n'ont pas demandé l'appui des rois de la terre. Aux donatistes qui soulevaient cette difficulté, saint Augustin répondit que chaque chose doit se faire en son temps et qu'à l'époque des apôtres, les temps n'étaient pas encore venus de faire appel au bras séculier. Plus tard, nous voyons Athanase demander à l'empereur Constant de secourir les catholiques contre la perfidie de son frère Constance. Nous voyons Ambroise excommunier Théodose. Et, à coup sûr, si Théodose ne s'était pas soumis à la pénitence, et que les temps l'eussent permis, Ambroise aurait eu le droit d'inviter les électeurs impériaux à faire un autre empereur. Il est vrai que, à cette époque, une pareille mesure n'eût pas été possible. Plus tard elle le devint et elle fut réalisée. C'est ainsi que le pape Zacharie, à la prière des Francs, déposa Childéric, auquel on ne reprochait que son incapacité, et lui substitua Pépin. C'est ainsi que l'empire fut transféré de Constantinople en Occident, ou plutôt restitué à l'Occident pour punir les empereurs d'Orient de leur folie iconoclaste, et de leur négligence à défendre l'Italie. C'est ainsi que saint Grégoire le Grand inséra la clause suivante dans une bulle qui octroyait des privilèges à un monastère de la Gaule : « Quiconque, après avoir pris connaissance de cet acte, ne le respectera pas, sera destitué de son autorité et de son rang, qu'il soit roi, évêque, juge ou personne séculière quelconque. » Sans doute, le même pape s'intitulait le « serviteur » de l'empereur Maurice qu'il apelait son « seigneur ». Mais il ne craignit pas de blâmer une loi injuste de Maurice : il ne craignit pas de rappeler à cet empereur que l'autorité lui avait été donnée uniquement pour aider les hommes à aller au ciel, et que le

---

1. *De visibili monarchia*, p. 90.

royaume terrestre devait se mettre au service du royaume céleste. En formulant cette dernière maxime *terrestre regnum caelesti regno famuletur*, il laissa entendre que le ministre du royaume terrestre devait être soumis au ministre du royaume céleste. On doit donc admettre que c'est simplement l'humilité qui l'a poussé à s'appeler le serviteur de Maurice[1].

Nous retrouvons la thèse de Sander dans les *Controverses* de Bellarmin, puis dans les traités que le même apologiste écrivit contre Jacques d'Angleterre et Barclai[2]. Nous la retrouvons dans la *Defensio fidei catholicae* de Suarez[3], et généra lement dans tous les écrits des théologiens dévoués au saint-siège. La déposition de Saül par Samuel, la déchéance d'Ozias, le meurtre d'Athalie par les ordres du grand prêtre Joïada et aussi la révolte des Machabées contre Antiochus furent considérés comme des preuves bibliques du pouvoir des papes sur les rois. Dans le Nouveau Testament, le texte de saint Paul : *Nescitis quod angelos judicabimus? Quanto magis saecularia?* et surtout la parole *Pasce oves* servirent à appuyer la même thèse. Enfin l'attitude de saint Ambroise devant Théodose, la bulle de saint Grégoire le Grand en faveur du monastère de Saint-Médard, l'excommunication de Léon l'Isaurien par le pape Grégoire II, la déposition du roi Childéric par Zacharie, l'acte du pape Léon III transférant l'empire de Constantinople en France, furent présentés comme autant d'exemples de l'exercice du pouvoir en question. Seulement on insista plus encore que ne l'avait fait Sander sur la véritable origine de la juridic tion temporelle du pape. On expliqua que le pouvoir du souverain pontife sur les rois avait sa racine et sa mesure dans le salut des âmes, que ce pouvoir était, selon une formule trouvée par Bellarmin, non pas direct, mais indirect. Et l'on réfuta la thèse du pouvoir direct, selon laquelle tous les rois de la terre ou, au moins, tous les rois chrétiens tenaient leur autorité du

1. *De visibili monarchia*, II. 4, p. 90-92.

2. BELLARMIN, *De romano pontifice*, lib. 5, cap. 7 et 8; *De potestate summi pontificis in temporalibus adversus Gul. Barclaium* (Milan, 1721), I, 12. Voir DE LA SERVIÈRE, *De Jacobo I cum card. Bellarmino disputante*, p. 54, Paris 1900; ID., *Une controverse au début du* XVIIe *siècle*, Études, 5 mars, 20 mars, 20 juin 1093.

3. SUAREZ, *Defensio*, lib. 3, cap. 22 et 23.

pape. Bellarmin[1] et Suarez[2], pour ne mentionner que les deux plus grands docteurs, rejetèrent hautement la doctrine du pouvoir direct. Ils enseignèrent donc que l'autorité civile venait de Dieu sans passer par le pape; qu'elle ne relevait pas du successeur de Pierre; qu'elle lui était simplement subordonnée; et qu'en somme, il y avait dans le monde deux pouvoirs distincts. Les textes: *Quid ad me de his qui foris sunt judicare? — Reddite quae sunt Caesaris Caesari. — Reddite omnibus debita: cui tributum, tributum, cui vectigal, vectigal,* etc.[3], furent les principales preuves scripturaires de la distinction des pouvoirs. Les preuves patristiques furent les textes suivants : « Si l'empereur demande le tribut, on ne le lui refusera pas; les champs de l'Église paient le tribut... Si le tribut appartient à César, on le donnera. Mais l'Église est à Dieu; elle ne peut être asservie à César[4] ». « Dieu t'a donné l'empire; le Christ nous a confié à nous ce qui appartient à l'Église[5] ». « Empereur Auguste, il y a deux choses qui gouvernent ce monde : l'autorité sacrée des pontifes et le pouvoir royal[6] » « Le ciel a donné à la piété de Messeigneurs le pouvoir sur tous les hommes[7] ». « N'opposez aucun obstacle à l'Église; l'Église n'oppose aucun obstacle à votre autorité.. Le Christ, médiateur entre Dieu et les hommes, a distingué les deux pouvoirs par des fonctions et des prérogatives particulières[8] ». « Le glaive est à toi. Si ce n'est pas, en effet, ta main qui le fera sortir du fourreau, c'est du moins à ton invitation qu'il en sortira. Autrement le Seigneur n'eût pas répondu aux apôtres qui lui parlaient de deux glaives : C'est assez; il eût dit : C'est trop[9]. » Et en citant ce dernier texte, Bellarmin observa que la théorie des deux glaives avait déjà été formulée par saint Bernard, avant de l'être par Boniface VIII[10].

1. Bellarmin, *De romano pontifice*, V. 2 à 7.
2. Suarez, *Defensio*... 3. 23, 14.
3. *Cor.*, 5, 12; *Matth.*, 22. 21; *Rom.*, 13. 7.
4. Saint Ambroise, *Contra Auxentium*, 33, après la lettre 21, M. 16. 1017.
5. Osius, *Ep. ad Constantium*, M. 8. 1329.
6. Gelase, *ep.* 8, M. 59. 42.
7. Saint Grégoire, *ep.* 3. 65, M. 77. 663.
8. Nicolas, *ep.* 86, M. 119. 960.
9. Saint Bernard, *De consideratione*. 4, cap. 3, n. 7.
10. *De romano pontifice*, 5. 7 : « Ubi etiam notandum quod quum haere-

Mais l'indépendance des rois était comme le dogme fondamental de l'école gallicane. Elle était inscrite en tête de la *Déclaration* de 1682 et appuyée sur les textes scripturaires suivants : *Regnum meum non est de hoc mundo. — Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo. — Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit : non est enim potestas nisi a Deo : quae autem sunt a Deo ordinatae sunt. Itaque qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit*[1]. Aussi la thèse du pouvoir indirect fut rejetée par le clergé de France. Dupin[2] et Bossuet[3] la réfutèrent. Il n'est que juste de constater que l'auteur de la *Defensio* a fait de notables emprunts à Dupin. C'est lui néanmoins qu'il nous faut entendre.

Après avoir rappelé les maximes de l'Écriture qu'on vient de lire[4], Bossuet discute les objections des adversaires. On allègue le soulèvement des Juifs contre Antiochus Épiphane. Cet argument est vain. Et Bellarmin s'en est sans doute rendu compte, car il ne l'a pas utilisé. Matathias, en effet, l'auteur du soulèvement, n'était pas grand prêtre. Il n'avait donc pas le prétendu pouvoir que les adversaires mettent en avant. D'ailleurs, ce n'est pas au nom du pouvoir sacerdotal qu'il a agi, il

---

tici reprehendunt Bonifacii *Extravagantem* ut erroneam, arrogantem, tyrannicam — sic enim de ea passim loquuntur— monendi sunt ut cogitent eadem esse Bernardi verba in libris *De consideratione.* »

1. *Jo.*, 18. 36; *Matth.*, 22. 21 ; *Rom.*, 13. 1.

2. Dupin, *De antiqua Ecclesiae disciplina*, dissert. VII. Dupin et Bossuet ont fait des emprunts à Launoi, qui avait traité avant eux quelques points de la question. Voir : *Epistolae ad Girardum* (7. 1, 2 et 12); *Epist. ad Rolandum* (7. 6) qui relèguent au rang des apocryphes les parchemins de l'abbaye de saint Médard et de l'hospice d'Autun. — *Epist. ad Rolandum* (7. 7) tendant à démontrer d'abord que Baronius invoque à tort l'autorité de tous les historiens grecs pour attribuer au pape Grégoire II la révolte contre l'empereur de Constantinople; cherchant à établir en second lieu que Bellarmin et ses disciples faussent l'interprétation traditionnelle de *Pasce oves* en appuyant sur ce texte le droit pontifical de déposer les rois. — *Epist. ad Maraesium* (7. 9) où Bellarmin est accusé d'avoir dénaturé l'histoire en prétendant que Zacharie déposa Childéric. — *Epist. ad Amelinam* (7. 10) qui présente sous un autre jour que Bellarmin le conflit de saint Ambroise et de Théodose. — *Epist. ad Formentinum* (7. 11) qui prouve que l'interprétation traditionnelle de *Quodcumque solveris* ne favorise pas la doctrine du pouvoir indirect.

3. *Defensio declarationis.*

4. *Defensio*, lib. I, sect. 2, cap. 1 et 2.

a été poussé par un instinct divin, tout comme Phinées, tout comme Aod quand il tua Eglon, tout comme Moïse quand il tua l'Égyptien. Cet instinct divin a produit des actions admirables, mais qui ne doivent pas être proposées en exemples. Bellarmin objecte l'histoire d'Athalie et celle d'Ozias. Où veut-il en venir avec Athalie? Veut-il dire que les pontifes peuvent donner des ordres pour que l'on tue les rois? Telle n'est pas sa pensée. C'est pourtant ce que prouve son argument, ou bien il ne prouve rien. En réalité il ne prouve rien, parce que Athalie n'était pas la reine légitime et qu'elle s'était frayé le chemin du pouvoir par des meurtres et des parricides. Quant à Ozias, il fut, en effet, chassé par les prêtres, mais il fut chassé du temple et non du trône [1].

On objecte l'histoire des démons envoyés dans le corps des porcs, ainsi que l'histoire d'Ananie et de Saphire. Ces faits, s'ils ont quelque portée, prouvent que les pontifes ont, de par leur charge, le pouvoir de faire des miracles. Or on est bien obligé de reconnaître qu'il n'en est rien. On a donc tort de les alléguer [2]. On objecte encore l'endroit où saint Paul demande aux chrétiens de ne pas porter leurs différends devant les tribunaux païens. On oublie que l'apôtre n'autorise pas les chrétiens à se donner de nouveaux magistrats, mais qu'il leur conseille d'employer l'arbitrage, ce qui pouvait se faire sans enfreindre les lois romaines. La vérité est que les adversaires n'ont aucun texte de l'Écriture pour appuyer leur théorie et qu'ils en sont réduits à recourir aux déductions, à des déductions erronées [3].

Jusqu'à Grégoire VII, aucun prince n'a été frappé de déposition. Il s'est rencontré de mauvais princes, tant païens que chrétiens. Mais l'Église a subi le joug des uns et des autres sans se révolter, même quand elle était persécutée par eux [4]. A cela les adversaires répondent que l'Église s'est résignée, parce qu'elle n'était pas assez forte pour se révolter. Comment! Les apôtres et le Christ lui-même ont prêché la patience uniquement parce que les circonstances rendaient impossible l'attitude opposée.

1. *Defensio*, l. 2, cap. 10 à 12.
2. Cap. 13.
3. Cap. 37.
4. Lib. 2, cap. 1.

Voilà qui est glorieux pour le nom chrétien! Quant à nous, nous croyons que l'Église était puissante, même à l'époque des persécutions, et que son obéissance ne s'inspirait pas de considérations politiques. C'est le moment de se rappeler ces paroles de Tertullien : « Est-ce que le nombre nous ferait défaut, si nous voulions, je ne dis pas faire une guerre d'embuscade, mais lever ouvertement l'étendard de la révolte? Les Maures, les Marcomans, les Parthes seraient-ils plus puissants que nous qui sommes répandus sur toute la terre ? Nous sommes d'hier, et déjà nous remplissons vos villes, vos îles, vos châteaux, vos camps, vos assemblées, le palais, le sénat, le forum : nous ne vous laissons que vos temples ! Quelle guerre ne pourrions-nous pas faire quand même nous serions en minorité! Quelle guerre, dis-je, ne pourrions-nous pas faire! Mais notre doctrine nous prescrit de souffrir la mort plutôt que de la donner. » Donc, au troisième siècle, l'Église aurait pu se révolter si elle avait voulu. Elle l'aurait pu surtout sous Julien l'Apostat. A cette époque, en effet, l'armée était chrétienne. On en eut la preuve quand Jovien, successeur de Julien, refusa l'empire parce qu'il ne voulait, disait-il, commander qu'à des chrétiens. Les soldats lui répondirent qu'ils étaient chrétiens, qu'ils avaient été élevés dans la vraie foi sous l'empire de Constantin et de Constance. On en eut encore la preuve quand, six mois plus tard, Valentinien, catholique notoire, qui avait même souffert pour la foi, fut élu empereur. Donc l'armée était chrétienne. Pourtant Julien put persécuter l'Église sans rencontrer de résistance [1].

Notons aussi l'attitude de Gélase et celle de saint Grégoire à l'égard des empereurs Anastase et Maurice. Anastase persécute les catholiques. Gélase, pour l'amener à de meilleurs sentiments, lui écrit qu'il y a deux pouvoirs sur la terre, le pouvoir sacerdotal et le pouvoir royal, et que, comme les prélats doivent obéir aux lois édictées par l'empereur pour le maintien de l'ordre public, ainsi l'empereur doit obéir à l'Église dans les affaires religieuses. Donc, selon Gélase, l'empereur n'est subordonné au pouvoir spirituel que *in sumendis ac dis-*

1. Lib. 2. 7.

ponendis caelestibus sacramentis [1]. L'empereur Maurice avait envoyé au pape Grégoire une loi en lui donnant ordre de la promulguer. Le pape, qui regardait cette loi comme contraire à la gloire de Dieu, supplia l'empereur de la retirer. Mais, en attendant, il obéit et fit la promulgation. Saint Grégoire le Grand ne s'attribuait pas le pouvoir indirect.

On objecte que saint Ambroise a chassé Théodose coupable. Il l'a chassé de l'Église, mais non du trône [2]. On dit — l'affirmation a été faite par Grégoire VII — que le pape Innocent a excommunié l'empereur Arcadius. Ce récit est une fable qui d'ailleurs, prise telle quelle, ne prouve rien, puisqu'elle parle d'une excommunication et non d'une déposition [3]. On met en avant le parchemin de Saint-Médard et une autre pièce du même style envoyée par le pape saint Grégoire à l'hospice d'Autun. Ces deux documents — surtout le premier — sont sûrement apocryphes. D'ailleurs les menaces qui y sont articulées contre les délinquants sont des formules stéréotypées dont tout le monde — y compris les laïques — faisait usage, sans que cela tirât à conséquence [4]. On prétend que le pape Grégoire II s'est révolté contre Léon l'Isaurien [5]. Cette accusation, portée contre le pape par l'historien grec Théophanes à l'instigation de Léon lui-même, est démentie par les documents contemporains. Grégoire II, bien loin de s'affranchir du joug de l'empereur grec, travailla, au contraire, à défendre les droits de l'empire contre les entreprises des Lombards.

1. Voici le texte de Grégoire allégué par Bossuet : « Ego quidem jussione subjectus, eamdem legem per diversas terrarum partes transmitti feci, et quia lex omnipotenti Deo minime concordat, ecce per suggestionis meae paginam serenissimis dominis nuntiavi. » Bossuet ajoute : « Non sibi tribuit indirectae potestatis nomine ut legem abroget animarum utilitati parum congruam. »

2. 2. 5 : « Ab ecclesia certe, non a regno ».

3. 2. 6.

4. 2. 9 : « Solebant ergo passim etiam laïci imprecationes facere excommunicandi ritu. » Puis il cite des exemples apportés par Baronius et des formules que Marculphe nous a transmises.

5. Lib. 2, cap. 11 à 17. Baronius s'était appuyé sur les historiens grecs, pour conclure que le pape Grégoire II déposa Léon l'Isaurien. Bossuet le met en opposition avec lui-même et cite un texte des *Annales* où on lit que les récits de Théophanes, de Zonaras et des autres historiens grecs ne méritent pas créance.

Les papes Grégoire III et Zacharie suivirent la même ligne de conduite. Le pape Étienne III se trouva dans une situation délicate. Menacé par les Lombards, il supplia Constantin Copronyme de venir au secours de Rome. Sa demande resta sans effet. Abandonné de l'empereur, il se tourna du côté des Francs qui le délivrèrent. C'eût été le moment d'user du prétendu pouvoir indirect, s'il avait cru le posséder. Mais il resta le sujet de Copronyme. Et si, en l'an 800, le pape Léon III, d'accord avec le sénat et le peuple romain, se décida à donner la couronne impériale à Charlemagne, il prit cette mesure, non comme pontife, mais comme défenseur de Rome; non en vertu d'un prétendu pouvoir indirect, mais sous l'empire de la nécessité et pour procurer à l'Italie une protection que Constantinople ne pouvait plus fournir [1].

Enfin on allègue la réponse de Zacharie au sujet de Childéric, et l'on veut voir dans cette réponse le pouvoir indirect du pape en exercice. En réalité, Zacharie ne fit aucun acte de juridiction, par la raison péremptoire qu'on ne lui en demandait pas. Les délégués francs vinrent le prier, non pas de déposer Childéric et de lui substituer Pépin, mais de donner son avis sur une question de titre, et de dire si Pépin, qui était le chef effectif des Français, ne méritait pas mieux porter le titre de roi que Childéric qui n'avait aucune autorité [2]. Grégoire VII et, à sa suite, le *Décret* de Gratien, prétendent que Zacharie a déposé Childéric et a nommé à sa place Pépin [3]. C'est se moquer de l'histoire [4]. L'élection de Pépin fut faite par la nation franque, et Zacharie n'y eut aucune part.

Après avoir développé la thèse que l'on vient d'esquisser, Bossuet conclut que l'acte accompli par Grégoire VII contre Henri IV, étant dépourvu de toute autorité soit scripturaire,

1. II. 18-19 et 37-38.
2. II. 34 : « Nempe de nomine quaesitum et responsum est, quum de re constaret, ac vim ipsam principatus, totius consensu gentis penes Pipinum esse nemo dubitaret. »
3. II. 33.
4. II. 34 : « Ergo auctorum omnium consensione liquet Pipinum electione Francorum regem fuisse factum, neque alia ratione dejectum Childericum; ut haec ad Zachariam referre, proprio ac stricto, ut aiunt, verborum sensu, nihil aliud sit, quam *toti antiquitati illudere* ».

soit patristique, n'a aucune valeur juridique. Il critique sévèrement les papes qui ont pris Grégoire pour modèle, notamment Innocent III et Boniface VIII[1]. Il montre aussi que, dans saint Bernard, la théorie des deux glaives n'a pas le même sens que sous la plume de Boniface VIII ; que l'abbé de Clairvaux n'a pas mis le glaive matériel dans la main du pape ; qu'il ne l'a même pas mis sous sa dépendance ; qu'il a seulement pressé le pape d'exhorter l'empereur à tirer le glaive pour la croisade[2]. Surtout il s'efforce de démontrer que les abus d'autorité commis par certains pontifes, même ceux qui ont eu pour témoins des conciles, n'engagent aucunement la responsabilité de l'Église et que les conciles n'y ont point participé[3].

Au commencement du siècle dernier, la doctrine du pouvoir indirect trouva en France un brillant et puissant interprète. Lamennais[4] fit le procès du premier article de la *Déclaration* de 1682 et, avec sa verve coutumière, il revendiqua hautement pour l'Église et pour le pape le droit d'intervenir dans le gouvernement des sociétés civiles. Affre maintint contre lui les maximes de l'Église gallicane[5]. Il se borna du reste à résumer Bossuet. De son côté, Lamennais donna, dans sa dissertation, une place bien plus considérable au raisonnement qu'à l'histoire. Ni l'un ni l'autre n'apporta un seul fait nouveau. Quant à l'Italie, elle n'attendit pas le dix-neuvième siècle pour prendre position à l'égard de Bossuet. Dès le milieu du siècle précédent, Bianchi[6] publia une réfutation en règle de la *Defensio*. Selon lui, la négation de la suprématie tempo-

---

1. 3. 21 et 23.

2. 3. 16 : « Hoc ergo voluit sanctus Bernardus ut ad bellum Pontifex nutu impellere, Imperator jussu cogere habeat : ex quo id quidem sequitur, gladium materialem, quum proprie in Imperatoris potestate sit tamen in potestate pontificis suo modo esse. »

3. 4. 1. 2 et surtout 8 : « ... quae *praesente* tantum *concilio* fieri dicuntur, habere ea non debemus pro ecclesiasticis ».

4. *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, ch. 7, § 1 (Paris, 1826), p. 236, 209, etc.

5. *Essai historique et critique sur la suprématie temporelle du pape et de l'Église* (Paris, 1829).

6. *Traité de la puissance ecclésiastique dans ses rapports avec les souverainetés temporelles* (trad. par Peltier, 2 vol., Paris, 1865).

relle des papes fut inoculée à l'Église de France par les protestants. On la voit apparaître, pour la première fois, dans la censure prononcée par la Sorbonne en 1626 contre le livre de Santarelli qui proclamait le pouvoir indirect des papes. On la retrouve ensuite dans une profession de foi rédigée en 1663 par la même école, et enfin dans la célèbre *Déclaration* de 1682 [1]. D'origine protestante, la thèse gallicane ne peut manquer d'être en opposition avec l'Écriture et la tradition. Bianchi s'applique à mettre en lumière l'argument de tradition. Il prouve, par de nombreuses autorités, que le pape Grégoire II a vraiment enlevé à Léon l'Isaurien, à cause de son impiété, Rome et l'Italie [2]. Il établit également, à l'aide de nombreux témoignages, que le pape Léon III a eu une part essentielle dans l'établissement de l'empire d'Occident et que Charlemagne lui doit la dignité impériale [3]. Il estime aussi que le pape Zacharie a joué un rôle important dans la déposition de Childéric et l'élection de Pépin. Il accuse Bossuet d'avoir tronqué intentionnellement le texte du pape Gélase et d'en avoir supprimé la phrase, gênante pour son système, où le pape dit que les pontifes auront à rendre compte à Dieu de la conduite des souverains [4]. Il reconnaît que saint Grégoire le Grand semble avoir traité l'empereur Maurice comme son souverain [5]. Mais il croit qu'il faut mettre son langage sur le compte d'un respect exagéré. Et quand Bossuet affirme que ce n'est pas la force, mais la volonté qui a manqué aux premiers chrétiens pour se révolter, Bianchi répond [6] : « Comme il s'agissait du souverain de tant de peuples soumis à l'empire de Rome, il eût fallu sans doute toute l'autorité du pontife romain ayant avec lui un grand nombre d'évêques, de manière qu'une telle décision fût le résultat d'une délibération commune et qu'elle pût être connue de toute l'Église. Mais comment, dans le cours des trois premiers siècles, les pontifes

1. *Traité de la puissance ecclésiastique*, 1. 132.
2. *Ibid.*, 1. 455.
3. *Ibid.*, 2. 227.
4. *Ibid.*, 1. 611.
5. *Ibid.*, 2. 92.
6. *Ibid.*, 1. 613.

romains qui erraient d'une demeure à une autre ou vivaient cachés dans les catacombes, auraient-ils pu convoquer les évêques pour prendre leur avis et arrêter une décision sur une affaire d'une aussi grande importance? »

Pendant que l'école gallicane et l'école de Bellarmin se livraient bataille au sujet du pouvoir indirect, une troisième opinion apparaissait, qui présentait la suprématie temporelle des papes sous un jour nouveau. Selon elle, le pouvoir pontifical était — à ne considérer que le droit divin — strictement renfermé dans la sphère des intérêts spirituels, et aucune des paroles évangéliques, aucun des textes de l'Écriture n'autorisait les successeurs de saint Pierre à s'immiscer dans les affaires temporelles. Pourtant les papes avaient pu revendiquer et exercer légitimement la suprématie temporelle. C'est qu'en effet cette suprématie, qu'ils ne tenaient pas du droit divin, le droit humain la leur avait conférée. Le droit public du moyen âge leur avait donné la mission de surveiller et, au besoin, de déposer les rois. De sorte que l'activité politique exercée pendant tout le moyen âge par les papes pouvait historiquement se justifier en dehors de tout appel à un droit divin chimérique. Cette théorie, dont on aperçoit le germe dans Leibniz [1], fut soutenue par Fénelon qui lui consacra un chapitre de sa dissertation *De summi pontificis auctoritate* [2]. De Maistre l'adopta et créa autour d'elle un puissant courant de sympathie [3]. Mais ni Leibniz ni de Maistre ni Fénelon lui-même — qui toutefois a discuté quelques faits — ne se sont préoccupés sérieusement de confirmer par l'histoire leur opinion. Gosselin [4], le premier, a comblé cette lacune et s'est

1. *De actorum publicorum usu*, dissert. I (préface du *Codex diplomaticus juris gentium*); *Tractatus de jure suprematus*, pars. 3 (tome 4, p. 401). Voir les extraits dans le livre de Gosselin, p. 471. Leibniz ne paraît même pas trop opposé à la doctrine du pouvoir indirect. Voir Gosselin, p. 511.

2. Cap. 39. Fénelon mentionne la réponse de Zacharie au sujet de Childéric et la mesure prise par les évêques de France à l'égard de Louis le Débonnaire. Selon lui, Zacharie donna un simple avis sur un cas de conscience; au concile de Compiègne de 833, les évêques agirent en qualité de premiers seigneurs du royaume, et non en tant qu'évêques.

3. *Du Pape*, liv. 2, ch. 10.

4. *Pouvoir du pape au moyen âge, ou Recherches historiques sur l'ori-*

livré à une vaste enquête pour démontrer que les papes, s'ils ont revendiqué le droit divin d'excommunier les princes coupables, ne les ont déposés qu'en vertu d'un droit humain, qui était alors universellement reconnu. Jusqu'à Grégoire VII, l'auteur du *Pouvoir des papes au moyen âge* interprète l'histoire comme Bossuet. Il souligne le passage de la lettre de Gélase où le pape, tout en demandant à l'empereur d'obéir aux pontifes dans tout ce qui concerne la réception et l'administration des sacrements, lui dit : « Les ministres de la religion obéissent à vos lois dans tout ce qui a trait à l'ordre temporel, parce qu'ils savent que vous avez reçu d'en haut votre puissance [1]. » Il assure que le pape Grégoire II a fait ce qu'il a pu pour maintenir l'Italie sous le gouvernement de Léon l'Isaurien ; que Paul diacre et Anastase, qui parlent dans ce sens, ont une autorité incontestable, et que le récit opposé des historiens grecs est sans valeur [2]. Il explique que, dans l'affaire de Childéric et de Pépin, le pape Zacharie n'a pas entendu accomplir un acte de juridiction temporelle, mais donner un simple *avis doctrinal* sur un cas de conscience que les Français avaient librement porté à son tribunal [3]. Il déclare enfin que le pape Léon III, en conférant à Charlemagne le titre d'empereur, a agi comme représentant du peuple romain dont les intérêts lui étaient confiés et non comme successeur de saint Pierre [4].

A partir de Grégoire VII, la note change. Gosselin, qui jusque-là marchait d'accord avec Bossuet, l'abandonne, et, tandis que l'auteur de la *Defensio* accuse les papes de l'école grégorienne d'avoir commis de déplorables abus de pouvoir, le docte sulpicien s'applique à justifier leurs intentions et leurs actes.

On prétend que Grégoire VII a revendiqué le droit divin de déposer les rois. Il n'en est rien. Ce pape a dit : « Bienheu-

---

gine de la souveraineté temporelle du Saint-Siège (Paris, 1845). Sur les ébauches de ce livre, voir *ibid.*, préface, p. XI.

1. *Pouvoir du pape...*, p. 200.
2. *Ibid...*, p. 214.
3. *Ibid...*, p. 315, 530. Voir aussi la note 7, p. 726.
4. *Ibid...*, p. 312, 531.

reux Pierre, prince des apôtres... je crois que, par égard pour toi, Dieu m'a donné *le pouvoir de lier et de délier*, au ciel et sur la terre. Confiant dans ce pouvoir... j'enlève au roi Henri... le gouvernement du royaume des Teutons ainsi que de l'Italie et je délie tous les chrétiens du serment qu'ils lui ont fait ou qu'ils lui feront. » Dans cette formule il y a deux sentences, à savoir : l'excommunication et la déposition. Or, si la sentence d'excommunication est appuyée sur le pouvoir de lier et de délier, c'est-à-dire sur le droit divin, rien ne prouve que la sentence de déposition soit appuyée sur le même droit. Au onzième siècle, l'excommunication avait pour conséquence, par l'effet du droit public de l'époque, la déposition. Grégoire, qui a excommunié Henri en vertu de son droit divin de lier et de délier, a pu considérer la déposition comme une conséquence attachée par les lois de l'empire à l'excommunication. Peu importe qu'il s'exprime comme s'il entendait déposer Henri en vertu de son pouvoir de lier et de délier. En toute hypothèse, il pouvait parler ainsi, puisqu'il savait qu'un roi excommunié était un roi déposé. Excommuniant Henri, il l'a vraiment déposé. Seulement il l'a excommunié directement en tant que pape; il ne l'a déposé qu'indirectement par l'intermédiaire de la législation de l'époque[1].

La sentence de déposition prononcée par Innocent IV contre Frédéric II s'explique de la même manière. Après avoir énuméré les crimes commis par l'empereur, le pape conclut : « Pour tous ces excès et pour un grand nombre d'autres non moins horribles,... *en vertu du pouvoir de lier et de délier* que Jésus-Christ nous a donné dans la personne de saint

1. *Pouvoir du pape...*, 531. Un peu plus loin, p. 538, il prend la défense des lettres écrites par Grégoire à Hériman. La première n'offre pas de difficulté sérieuse, car elle se borne simplement à prouver qu'un souverain peut être excommunié. La seconde est plus embarrassante, attendu que le pape y revendique le pouvoir de délier les sujets du serment de fidélité. Gosselin fait observer que la question de l'excommunication reste tout de même le but principal de la lettre. Puis il finit par cette conclusion dont la netteté laisse à désirer : « D'après ce double but de la seconde lettre, on ne doit pas exiger que tous les raisonnements de Grégoire VII s'appliquent également aux deux points; il suffit que chacune de ses preuves s'applique à l'un des deux, selon la judicieuse remarque du P. Alexandre. »

Pierre, tout indigne que nous sommes, nous déclarons et dénonçons le susdit empereur qui s'est rendu si indigne de l'empire... nous le déclarons, dis-je, et le dénonçons, au nom de Dieu, lié pour ses péchés, rejeté et privé de tout honneur et de toute dignité, et l'en privons néanmoins par cette sentence, absolvant pour toujours de leurs serments tous ceux qui lui ont juré fidélité. » Le pouvoir divin de lier et de délier que le pape invoque est relatif au pouvoir d'excommunier. La déposition prononcée dans la même sentence n'est qu'une conséquence de l'excommunication, conséquence introduite par le droit public de l'époque [1].

On accuse Boniface VIII de s'être présenté, dans la bulle *Unam sanctam*, comme le monarque universel, et de s'être arrogé le droit de disposer à son gré de tous les royaumes. En réalité, les expressions les plus fortes de sa bulle se réduisent à dire que « l'Église a en son pouvoir les deux glaives ou les deux puissances » ; que « le glaive temporel est soumis et subordonné au spirituel comme l'inférieur au supérieur » ; que « le pouvoir du prince doit être exercé à la sollicitation du pontife » ; enfin qu'il appartient « à la puissance spirituelle d'établir la temporelle et de la juger si elle s'égare ». Mais ce langage doit s'entendre du pouvoir directif de l'Église, pouvoir fait de persuasion et non de juridiction ; pouvoir qui autorise les papes à solliciter les princes de faire la guerre non par des menaces, mais par des exhortations ; qui les autorise également à établir, à juger, à destituer, en un certain sens, la puissance temporelle, non en lui conférant ou en lui ôtant la juridiction civile et temporelle, mais en faisant connaître aux électeurs ceux qu'ils doivent choisir pour souverains ou qu'ils doivent destituer [2].

La thèse soutenue par Gosselin ne porta pas la conviction dans tous les esprits. De divers côtés on objecta que sa théorie ne répondait pas à la réalité des faits ; que les papes avaient fait appel au pouvoir de lier et de délier, c'est-à-dire au droit divin, non seulement pour excommunier les princes, mais en-

---

1. *Pouvoir du pape...*, p. 536.
2. *Ibid...*, p. 569.

core pour les déposer, et qu'ils n'avaient jamais éprouvé le besoin de légitimer leur conduite par le droit public du moyen âge [1]. Cependant il n'est que juste de reconnaître que ces objections vinrent surtout du protestantisme, et qu'en somme, le livre de Gosselin trouva chez les théologiens des sympathies qu'il conservait encore à l'époque du concile du Vatican [2].

1. Gosselin nous fait connaître lui-même ses contradicteurs, p. XVIII et 631.

2. JAGER, dans l'introduction à la traduction française de l'*Histoire de Grégoire VII*, de Voigt, et dans l'introduction à la traduction française de l'*Histoire d'Innocent III*, de Hurter ; PALMA, *Praelectiones historiae eccles.*, tome 3, pars 1ª, p. 7; pars 2ª, p. 5 et 39; SOGLIA, *Institutiones canonicae*, I. 226, expose sans prendre parti.

TABLE ALPHABÉTIQUE

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE V

Objet de l'infaillibilité de l'Église.

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉGLISE

CHAPITRE PREMIER

Membres de l'Église. Nécessité de l'Église pour le salut.

CHAPITRE II

Notes de l'Église. Définition de l'Église.

DEUXIÈME LIVRE

LA PAPAUTÉ

PREMIÈRE PARTIE

L'ORIGINE DIVINE DE LA PAPAUTÉ

CHAPITRE PREMIER

La primauté de juridiction de saint Pierre.

CHAPITRE II

La perpétuité de la primauté de saint Pierre.

DEUXIÈME PARTIE

LES ATTRIBUTIONS DE LA PAPAUTÉ

CHAPITRE PREMIER

Démonstration de l'infaillibilité du pape.

CHAPITRE II

Réponses aux objections contre l'infaillibilité.

CHAPITRE III

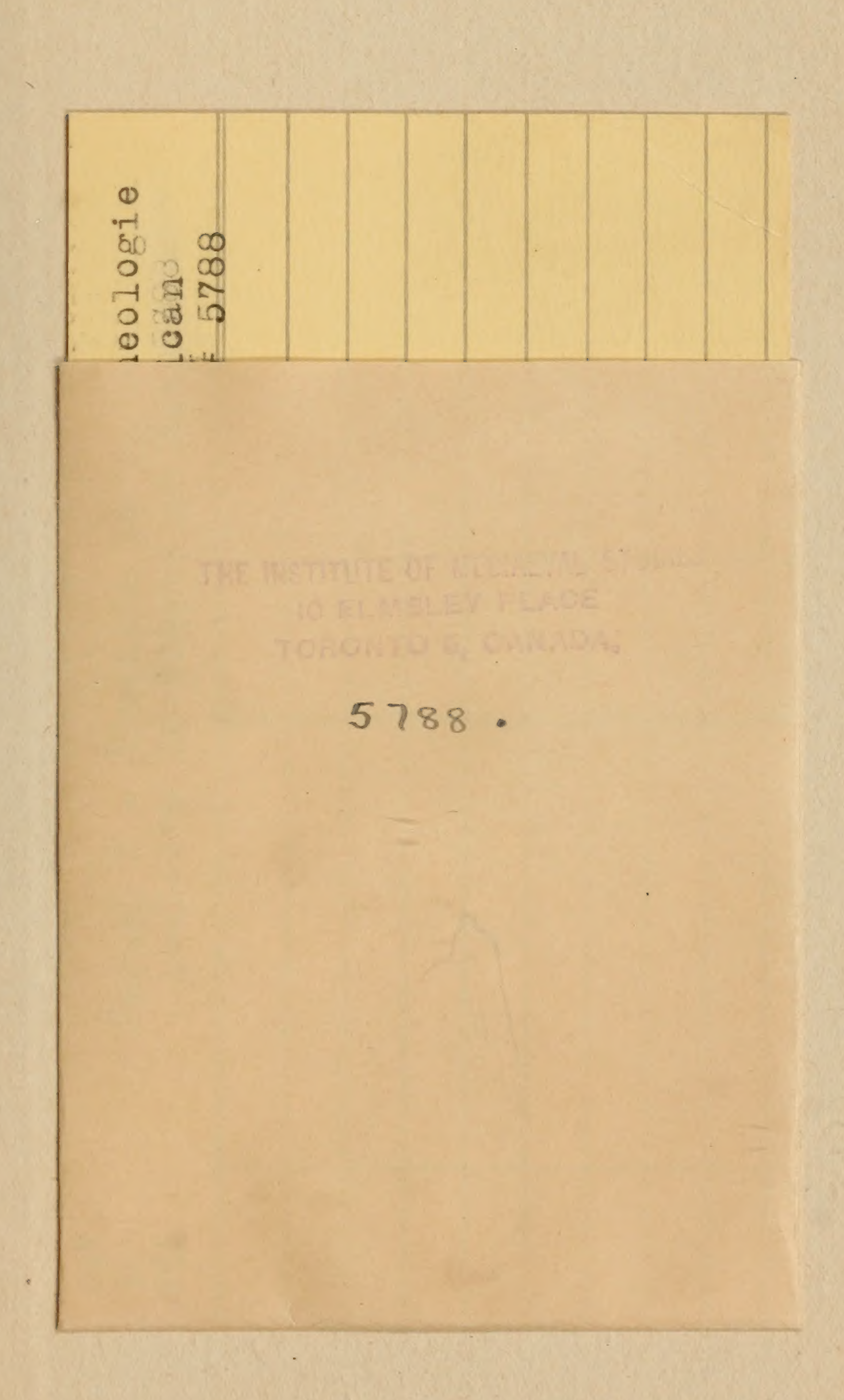
Le pape et la juridiction des évêques.

CHAPITRE IV

Le pape et les conciles généraux.

CHAPITRE V

Le pouvoir du pape dans l'ordre temporel.


eologie
lcano
5788
THE INSTITUTE OF
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
5788.

